Lacan'da aşk

BRUCE FINK



BRUCE FINK

Lacan'da aşk

VIII. seminer *aktarım* üstüne bir inceleme



Özgür Öğütcen'in sunuşuyla *Türkçesi Elif Okan Gezmiş, Zeynep Oğuz*

Lacancı psikanalist Bruce Fink, Lacan üstüne çok sayıda çalışmaya imza atmış, Lacan'ın temel eserlerini İngilizceye kazandırmıştır. Lacan'ın ölümünün hemen ardından kurulan Jacques Lacan psikanalitik enstitüsü *École de la Cause freudienne* üyesidir. 1993 ila 2013 yıllarında Pittsburgh'daki Duquesne Üniversitesi Psikoloji Bölümü'nde dersler vermiştir. Pittsburgh Psychoanalytic Center'ın yönetim kurulunda yer almaktadır. Başlıca eserleri arasında *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance* [Lacancı Özne: Dille *Jouissance* Arasında], *Lacancı Psikanalize Bir Giriş* (Encore, 2016), *Fundamentals of Psychoanalytic Technique* [Psikanalitik Tekniğin Temelleri] yer almaktadır.

Lacan'da Aşk

VIII. Seminer *Aktarım* Üstüne Bir İnceleme

Bruce Fink



Kolektif Kitap ~ 144

Lacan'da Aşk: VIII. Seminer Aktarım *Üstüne Bir İnceleme*

Özgün Adı:
Lacan on Love: An Exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference

© Bruce Fink, 2016 ~ © Kolektif Kitap, 2017

ISBN: 978-605-2205-34-1

Türkçesi: Elif Okan Gezmiş, Zeynep Oğuz, 2018
Yayıma Hazırlayan: Özgür Öğütcen
Son Okuma: Müge Karahan
Sayfa Düzeni: Semih Büyükkurt
Kapak Tasarımı: Kolektif Tasarım

1. Baskı, Nisan 2019, İstanbul
Sertifika No: 43484

Baskı ve Cilt: Berdan Matbaacılık
Güven Sanayi Sitesi C Blok No: 215-216
Topkapı, İstanbul - 0212 613 11 12
Sertifika No: 12491

kolektif. kitap, bilişim ve tasarım ltd. şti.

Asmalımescit Mah. Tünel Meydanı Sok. Tünel Geçidi İş Hanı C B
No.2 İç Kapı No.18 Beyoğlu, İstanbul
www.kolektifkitap.com - info@kolektifkitap.com
T: 0212 243 96 39

Bu kitabın hakları Anatolialit Telif Hakları Ajansı aracılığıyla
Polity Press'ten alınmıştır. Yayıncının izni olmaksızın
elektronik ya da mekanik herhangi bir yolla çoğaltılamaz ve iletilemez.
Tüm hakları saklıdır.

Lacan'da Aşk

VIII. Seminer *Aktarım* Üstüne Bir İnceleme

Bruce Fink

Türkçesi Elif Okan Gezmiş, Zeynep Oğuz



İÇİNDEKİLER

SUNUŞ

Özgür Öğütcen

Bruce Fink'in okumaya başladığınız bu kitabı, sadece Türkçede değil, muhtemelen tüm dillerde aşk hakkındaki en kapsamlı psikanalitik incelemelerden biridir. Kitabın en kapsamlı incelemelerden biri sayılması, büyüklüğüyle boy ölçüşebilecek başka yapıtların olmamasına değil, psikanalitik açıklamanın, tabii ki Lacancı olanının, böylesine güncel bir konuya neresinden daldığını çok iyi gözler önüne sermesine dayanıyor.

Psikanaliz en başından beri, yani Freud onu yeni inşa etmeye başladığı zamanlardan bu yana aşk konusuyla yakından ilgilendi. Aşk ya da sevgi Freud açısından aslidir çünkü aşk ya da sevgi yeni dünyaya gelen bebeğin dünyayla, kendisiyle ve diğer insanlarla bağlantı kurmasının en temel yollarından biridir. Bebeğin dünyaya geldiği andan itibaren yakınlığa, beslenmeye, sıcak tutulmaya gereksinimi vardır. Bunlar onun ihtiyaçlarıdır. Biyolojik bir varlık olması hasebiyle insan yavrusu bu ihtiyaçları karşılanmadan varlığını sürdüremez. Bunlar onun için yaşamsal önemdedir. İşte Freud, en başta ihtiyaçlar düzeyinde bu konuyu ele alır. Freud için aşkın bir tanımı, insanın hayata ilk başladığında kendisinin bakımını sağlayanlara duyduğu bu yoğun ihtiyacın karşılanmasıyla bağlantılıdır. Bu tanımdan yola çıkarak, gelecekte kendisine tıpkı böyle veya benzer şekilde bakacak kişilere aşkla yönelmesi beklenir. Bu aşk tanımı büyük ölçüde

biyolojik bir varlık olmamıza dayanır. Öte yandan, hepimiz kendi deneyimimizden biliyoruz ki sevdiğimiz, âşık olduğumuz kişileri sadece bakımımızı sağlamaları üzerinden seçmeyiz. Bundan daha fazlasını bekleriz!

İşte bu noktada Bruce Fink'in referans aldığı bir diğer isme, Fransız psikanalist ve psikiyatrist Jacques Lacan'ın teorilerine başvurmak gerek. Lacan pek çok kişiye göre Freud'dan sonra gelen en önemli psikanalisttir; onun teorisi aşk konusunu, bütün karmaşıklığı bir yana, anlamamızda bize rehberlik edebilir. Lacan dünyaya geldiğinde çocuğun biyolojik ihtiyaçları olduğunu yadsımıyordu ama insan yavrusunun diğer hayvan yavrularından farklı olarak dilin içine doğduğunu ortaya koymuştu. Çocuk daha doğmadan hakkında konuşulmaya başlanıyor, doğduğunda ve sonrasındaysa onun hakkında, ona yönelik, o bilmeden ya da doğrudan olsa da imalı biçimde onunla konuşulmaya devam ediliyordu. Kısacası insan yavrusunun insana ait dille çok ayrıcalıklı bir ilişkisi vardır. Tıpkı aşkın dille kurduğu imtiyazlı, özel ve kendine özgü tekil ilişki gibi. Aşkta da dil ve sözler önemlidir, sadece âşık olmayız âşık olma hakkında, ilişkiler hakkında, kadınlar ve erkekler hakkında, kadın olma ve erkek olma hali üzerine konuşuruz; etrafımızda bu konu üzerine konuşulanları bazen edilgen biçimde duyar, bazense etkin biçimde biz konuşuruz; aşkın gizemlerini, bir cinsiyete ait olmanın kapsamını anlamaya, anlamlandırmaya çalışırız. Bu biz istemesek de olur. Bazen bir toplu taşıma aracında aşk hakkında bir şarkı duyarız, bazen metroda yanımızdakilerin sevdikleri hakkındaki konuşmalarına kulak misafiri oluruz, başka bir zaman radyoda aşkla ilgili bir sohbeti dinleriz. Dille sadece aktif şekilde, sözleri kullanarak ilişki kurmayız, aynı zamanda onun pasif alıcılarıyızdır. Bazen çarpar, etkiler, sarsar; bazense sadece sözdür. Ama dünyada hiç kimse yoktur ki bu konularda –dili kullanarak– söylenenleri, yazılanları,

konuşulanları işitmesin, onlara maruz kalmasın. Lacan en basit anlamda, insani dünyanın kurulmasında dilin önemine dikkat çeken en önemli kişilerdendir. Dille, konuşmayla, sözle yapılabilecekleri ve dilin sınırlarını tayin etmekte oldukça ileri gitmiş bir teorisi ve klinik pratiği vardır. Bu geleneğe bağlı olarak ileri düzeyde eğitim almış bir psikanalist olan Bruce Fink, kitabı okudukça göreceğiniz üzere, bu klinik-teorik pratiğin inceliklerini özenle aktarıyor. Fink'in hedefi, Lacan'ın yazdıklarını, yirmi küsur yıl süren sözlü seminerlerini yalıtıp içinden bir aşk teorisi çıkarmak olmasa da Lacan'ın bu konudaki belli başlı görüşlerini bu kitapta bulmak mümkün. Sonrası içinse herkes kendi okumasını yapabilir.

İster psikiyatrist ister psikolog ya da ister klinik alandaki diğer mesleklerle uğraşanlar olsun, ister sadece Lacancı psikanalizi merak eden okurlar olsun bu kitabı okuyanların devamında nasıl ilerleyecekleri kendilerine kalmış ancak benim de bir temennim yok değil: Umarım bu kitaptan sonra psikanaliz üzerine okumaya devam ederler, umarım bu kitap onlara bu yolda bir başlangıç olur. Orhan Pamuk'un *Yeni Hayat* romanının başında dendiği gibi, "Bir gün bir kitap okudum ve bütün hayatım değişti." Orhan Pamuk'un kahramanının yaşadığı kadar iddialı, güçlü ve hoş bir değişimi bir kitaptan beklemenin ne kadar hakkaniyetli olacağını bilemesek de Lacan'ın sözün gücüne duyduğu inancı kendimize rehber edinerek kitapların insanları değiştirebileceğini umabilir, bunu ummakla yetinebiliriz.

Bir tür "Lost in Love" hissi yaşatmadan yolunu bulabilen bir metinle karşı karşıya kalınca insan ister istemez kitapta ele alınan pek çok klişe ya da klişevari yaklaşımın ve fikrin bu kadar güncel olmasına şaşmadan edemiyor. Aşk üzerine yazılmış şeylerin meşhur Aristophanes mitinden çok da uzaklaşmadığını görmek, bu kitapta ele alınan aşk kavrayışının kapsamıyla karşıt konumlarda yer alıyor. Hayır, Fink'in kitabı bir katalog değil,

aşka dair ne varsa tümünü yan yana dizip güzel ve bakılası bir koleksiyonu gözler önüne sermiyor. Fink'in kitabı aşkın içindeki imkânsızlıklarla, boşluklarla yüzleşmemizin önemine vurgu yapıyor. Bu metnin gücü, onun ele aldığı konuları ve konumları titizlikle ortaya koyarken Lacancı praksisin o bitmek tükenmek bilmez dinamizmini açığa vurmasında, onu örneklendirmesinde ve ona bu dünya içinde klinik bir maddilik vermesinde yatıyor. Saydığım bu özellikleri, kitabın kolayca okunabileceği düşüncesine yol açmasın. Okunması zor bir metin olduğu için değil; hele ki ilk bölümler konuya dair önbilgi dahi gerektirmiyor ancak zorluğu soru sorma tarzında yatıyor. Soru sorma tarzı nedeniyle belki de bu kitabı birkaç kez okumak anlamlı olacaktır.

Ne Lacan'a ne de Freud'a göre aşk bizi tamamlayan, diğer yarımızı bulduğumuzda kusursuz bir bütünlüğe eriştiğimiz ideal bir durumdur. Bu tür bir aşk tanımı yok değil, örneğin Aristophanes'in mitinde mevcut. Lacan ve Freud için aşk tam da *Bir* olamayacağımızın, böylesi bir "olgunluğa", tamlığa erişemeyeceğimizin bir kanıtı gibi duruyor. Zaten böyle olsaydı aşkın dertleri diye bir şey olmazdı. Oysa aşk, her zaman yüce bir duygu olmak şöyle dursun çoğu zaman baş ağrıtabilir. En başında sevdiğimizin bize karşılık verip vermeyeceğinden emin olamamakla başlar bu tasalar, sonra onun davranışlarını, sözlerini, bunların anlamını okumaya çalışırken devam eder ve en nihayetinde şu ya da bu nedenle ayrılma ihtimali daima vardır. Ölene kadar seni seveceğim dense de çoğu zaman pratikte işler böyle yürümez. O zaman önemli olan âşık olunan kişi midir yoksa aşk denen mucizenin kendisi midir diye de sormak gerekir. Her ne kadar âşık olduğumuz kişi bizim için tek, biricik, yeri doldurulamaz olsa da, hatta aşkın bu biricik olma hali olduğu bile söylense de diğer ihtimali de gözden kaçırmamalıyız. Lacan, "Aşk sende olmayanı vermektir," dediğinde, ne demek istemişti diye üzerinde düşünmeye değer doğrusu. Bir kısmını burada

saydığım pek çok husustan ötürü Fink'in kitabının da okurları aşk üzerine düşündüreceğini umut ediyorum.

Yazıyı bitirmeden Türkçe ve aşk konusunda bir iki şey eklemek istiyorum.

İngilizcesi "fall in love" olan fiili Türkçeye "âşık olmak" diye çevirmek usulden olsa da bunu "aşka düşmek" diye çevirmek fena mı olurdu? Burada "düşmek" bilhassa vurgulanıyor. Bilmediğin bir durumun içine girivermek, kontrolü kaybetmek, düşkünleşmek, tökezlemek, planın bozulması, aşağı bir seviyeye inmek gibi şeyleri çağrıştırıyor aslında "düşmek". "Olmak" fiilinde bunlar ne kadar var emin değilim. Öte yandan "düşmek" her türden aşk için geçerli mi ondan da emin değilim. Aşk her zaman içine düşülen, yıldırım gibi geliveren ve çarpan bir şey olmak zorunda mı? Bu Stendhalvari aşk biçimi aşkın olsa olsa bir türünü betimliyor. Aşkın içinde düşme kalkma çokça var. Düşeni yerden kaldırdığında âşık kişi sevdiğinin aşkının alevine dokunmuş oluyor, bu aşkta karşılıklılığın ne kadar elzem olduğunu bize gösteriyor. Düşen düştüğü yerden kalkıyor, düştüğüyle kalmıyor her zaman ve ona düşkünleşiyor. Düşkün olmak her zaman bağımlı olmak anlamına gelmiyor; yüce bir varlığa düşkün olmak da var, aşktan yükseklere çıkmak da. Sadece bana benzediği, geçmişte olduğumu düşündüğüm şeye benzediği için onu sevmek de var, ileride olmak istediğim kişiye benzediğini düşündüğüm için onu sevmek de. Yahut başka birisi onu sevdiği için benim de onu sevmem sözkonusu olabilir ki bu tür "aşk üçgenleri" kitapta da ayrıntılı biçimde anlatılıyor. En nihayetinde, niye o kişiye âşık olduğumuzu bilemediğimiz, açıklanması, anlamlandırılması zor bir aşk biçimi de var, bu da Lacan'ın "gerçek" kavramıyla yakından ilgili. Aslında Fink'in bu kitabını meşhur Lacancı üçlü, İmgesel-Simgesel-Gerçek açısından aşk ilişkilerinin doğasının ele alınması olarak da görebiliriz. Fink bu bağlamda bu üç düzenin ayrımını ve kesişimini

kusursuz biçimde ortaya koyduğu için benim daha fazla bir şey söylememe gerek yok.

Türkçeyle ilgili birkaç ekleme daha yapıp bitirelim. Türkçede birine "seni seviyorum" ya da "seni istiyorum, seni arzuluyorum" deme olanağımız varken, "seni âşığım" diyemiyoruz. Dilbilimsel bir zorunluluk olarak "sana âşığım" dememiz gerekiyor. Sanki âşık olmak bir kişiden çıkıp doğrudan diğer kişiye gidemiyor gibi. Etkin biçimde âşık bir kişi âşık olduğu kişiyi edilgen bir konum içinde, âşık olunma konumu içinde yakalayamıyor. Ya da daha doğru ifadeyle Türkçede bu sevme-sevilme ve âşık olma-âşık olunma konumları farklı yerlere gönderme yapıyor. Aşk kelimesi aşkın bir hususiyetine, Lacan'ın belirttiği üzere aşk ateşinin her iki tarafı da yakmasına gönderme yapıyor; içinde yaşadığımız, konuştuğumuz dil açısından iyi bir denk düşme bu.

Son olarak, Türkçede bu kitabın başlığındaki "love" kelimesi için –çevirisinde de görebileceğiniz gibi– iki karşılık mevcut: sevgi ve aşk. İkisinin farklarını, benzerliklerini, çatışmalarını ve uzlaşmalarını aşkı deneyimlemiş okurlara bırakıyorum.

Aşkım Héloïse için

Aşkın ne demek olduğuna gelince [...], buna dair en azından Sokrates kadar bir şeyler bildiğimi söyleyebilmem gerekir. Fakat psikanalitik literatüre baktığımızda aşkın, hakkında en az konuşulan şey olduğunu görürüz. [...] Aşktan istifade eden, sürekli aşktan konuşan biz analistlerin (felsefi ve dini) geleneğe nazaran tamamen kifayetsiz kalmamız hayret verici değil mi? Aşk üstüne yüzyıllardır geliştirilen fikirlerde değişiklik yapmak şöyle dursun, onlara katkıda bulunmaya ya da bu geleneğe yakışıksız düşmeyecek bir şey ortaya koymaya dair kısmi bir teşebbüste bile bulunmadık. Bu şaşırtıcı değil mi?
(Lacan, 2015, s. 16)

ÖNSÖZ

Aşkı şeytanlaştırıp bir kalemde silmeli mi yoksa ona övgüler mi düzmeli? Bu ikilem şairleri ve filozofları yüzyıllar boyunca meşgul etmiştir. Aşkın getirdiği kıyas kabul etmez coşkuyu yüceltmeli mi yoksa insana hissettirdiği yoğun acı ve çaresizliği yermeli mi; insana hayat veren erdemlerini göklere mi çıkarmalı yoksa zalimliğini ve yanılsamalarını ifşa mı etmeli? İşte bunlar, kimi psikanalistlerin, ozanların ve edebiyatçıların ayak izlerini takip ederek kafa yorduğu sorulardır.

Yunan aşk tanrısı Eros'la (Romalılar için Cupid) psikanaliz arasındaki ilişkiler, en hafif tabirle hiçbir zaman güllük gülistanlık olmadı. Freud zaman zaman aşkı çocuğun annesine duyduğu bağımlılığa; açlığını giderebildiği, sıcaklık ve yakınlık ihtiyacını karşılayabilen anne şefkatine indirgemişti. Tanınmış birinci ve ikinci kuşak analistler Jekels ve Bergler, aşkın sevilme hissinden, yani narsisistik bir projeden başka bir şey olmadığına hükmetmişti.[1] Tabuta bir çivi daha çakarak, karşısında suçluluk duyduğumuz birinde aşkı aradığımızı, zira bu insan bizi severse

1. Bkz. Jekels ve Bergler (1949, s. 339), "Her sevme sevilmeye eşdeğerdir. Son tahlilde yalnızca sevilme isteği vardır" diye yazarken belki kendileri farkında olmasalar da Platon'un Alkibiades'inin izinden gidiyorlardı. Ayrıca şu yorumlarına da bkz. "Sevilen nesnenin ardında kişinin kendi beni yer alır; sevilmenin verdiği manik sarhoşluğun tadını çıkarır" (s. 337).

daha az suçluluk çekeceğimizi iddia etmişlerdi.[2] Sonradan psikanalitik camianın paryası haline gelecek olan Wilhelm Reich ise, tedavinin başat amacını aşka tamamen ve kesin bir şekilde ulaşılması olarak görmüştü.[3]

Öyle görünüyor ki psikanalistler uzun zamandır, bir yandan aşkı bir tür kendini kandırma, boş hayal, başka bir şeyi örten bir örtü ya da diğerkâmlık olarak caka satan basit narsisistik bir proje gibi görmekle öte yandan onu kutsalların en kutsalı, ruhsal kazanımların en büyüğü olarak kabul edip etmek arasında kalmış durumdalar. Erik Erikson şu meşhur formülü Freud'a dayandırmıştı: Psikanaliz, hastaya "sevme ve çalışma"[4] yetisini yeniden kazandırmak için çabalar (en azından ya Freud ya Erikson, hastanın bir vakit böyle bir yetisi olduğu varsayımında bulunmuştur). Psikanalizin babası, öpüşmeyi "mukoza zarlarının"[5] birbirine sürtünmesi, "şefkat dolu sevgi"yi cinsel arzunun ketlenmesi,[6] başkalarına duyulan özverili sevgi diye adlandırılan daha yüceltilmiş biçimleriyse (örneğin hayırseverlik) kendini yüceltme ve diğerlerini aşağılamanın biçare kılık değiştirmesi olarak nitelendirmişti zaman zaman.

Yine de ilk dönem analistler aşka dair değerlendirmelerinde çelişkiye düşen ilk kişiler değillerdi. Platon ve Aristoteles Atina'da dikkat çekmeden yüzyıllar önce, Hesiodos "erkeklere

2. "O halde sevgi, suçlu hissetmekten mi kaynaklanır? Bu fikir kulağa tuhaf gelebilir ama biz onun arkasındayız" (Jekels ve Bergler, 1949, s. 337). Lacan (2015) onların vardığı sonucu daha genel bir dille ifade eder: Suçlu hissetmekten kaçmak için severiz, hatta bize kendimizi suçlu hissettirebilecek biri tarafından sevilmeyi umarız! Lacan onların bakış açısına katılmaz (s. 337-8).

3. Buna "tam genital" örgütlenme, olgunluk veya nesne ilişkisi diyordu.

4. Freud da "keyif alma ve etkinlik [yarar] kapasitesi"nden (Freud, 1916–1917/1963, s. 457) ve "çalışma ve keyif alma kapasitesi"nden (Freud, 1912/1958, s. 119) bahsetmiştir. Diğer bir deyişle, en azından yayımlanmış eserlerinde sevginin bu denklemde yer almadığı anlaşılmaktadır.

5. Freud, 1905/1953b, s. 150-51.

6. Freud, 1921/1955d, s. 111-12.

zararlı" oldukları gerekçesiyle kadınları vergiye tabi tutmuş, erkekleriyse şöyle uyarmıştı:

> Kötü bir [eş] sana soğuk terler döktürür;
> Açgözlü bir eş, bıçağa bile ihtiyaç duymadan seni çiğ çiğ yer
> Ve sen ne kadar çetin ceviz olsan da sana ham bir yaşlılık getirir. (Hesiodos, 1973)

Ancak Hesiodos "muhterem bir eşten daha büyük bir ödül yoktur" da demişti. Ona göre (evlilik bağlamındaki) aşk, kişinin sevdiğinin karakterine bağlı olarak, hayatın sunduğu en büyük kötülüklere de en iyi şeylere de yol açabilirdi.

Antik Yunan ve Roma'da aşkı bir saldırı olarak tanımlamak yaygındı, Cupid'se âşığını bir meşaleyle yakarken ya da okla vururken resmedilirdi, hatta Aşk büyük bir tanrı olarak yüceltilirdi.[7] Ortaçağın başlarında Andreas Capellanus aşk kelimesinin, sahteliği aşikâr bir etimolojisini ortaya atmıştı: Kanca anlamına gelen *amus* kelimesinden Latincede aşk manasına gelen *amor*'u türetmiş ve "Âşık kişi arzunun zincirleriyle hapsedilir ve kancasıyla bir başkasını yakalamak ister" demişti. Bu ortaçağ papazı, aşktan "daha büyük bir işkence olamayacağını" söylemiş ancak sözlerine şöyle devam etmişti, "Aşk öyle şahane bir şeydir ki, insanın erdemle ışıldamasını sağlar ve kim olduğu fark etmeksizin herkese pek çok iyi karakter özelliği aşılar."[8]

7. "Cupid kişinin kalbini oklarıyla deler ve meşalelerini savurur; değdiğini yaralar." Bu şöyle de ifade edilmiştir: "Aşk ne kadar yaralasa da göğsümü oklarıyla, ve savursa da başıboş meşalesini, sonunda teslim olmalı bana. Aşk beni nasıl bir şiddetle delmiş, dağlamışsa, ben de açtığı yaranın intikamını aynı şiddette alacağım" (Ovidius, *Aşk Sanatı*, I. 21-4). İlginçtir ki, Cupid de kör olarak tasvir edilmiştir; kör okçu, kör çocuk, kör tanrı, gözü bağlı olan, küçük kör diye bilinir. Altın oku sizi âşık etmeye, kurşun oku ise aşkınızı sonlandırmaya yarar.

8. Capellanus, 1990, s. 31.

Rönesans döneminde yaşamış yazar Hélisenne de Crenne *Les Angoysses douloureuses qui precedent d'amours*'da [Aşkın Eziyetleri] aşkı "talihsiz hastalık" ve en zalim illet olarak tarif etti. Aşk "ruhtaki, bizi şaşkınlığa ve kedere indirgeyen bir tutkudur çünkü sevdiğimiz şeyden zevk alamayız."[9] De Crenne, kimi analistlerin Aşk Hali'nde çürümüş bir şeyler olduğu, insan arzusuna içkin bir çelişki olduğu yönündeki görüşlerini öngörecek kadar ileri gitmişti. Bu 16. yüzyıl romancısı, dünyaya "libidinous" terimini tanıtarak ve "ateşli bir şekilde sevme yetisi olan biri zalimce nefret edebilme yetisine de sahiptir" diyerek Freud'un habercisi bile olmuştu. Sigmund'aysa Kierkegaard'nun adımlarını takip ederek[10] nefretin, aşkın bir diğer yüzü olduğunu eklemek, Lacan'a da nefret anlamına gelen *haine*, *hate* veya *hatred* ile âşık olmak anlamına gelen énamourer kelimelerini birleştirip *hainamoration* terimini icat etmek kalmıştı. Ancak aşk, Crenne'in romanında ne kadar ıstırabın ve felaketin habercisi olursa olsun, onun karakterleri yalnızca aşkın getirdiği canlandırıcı his için yaşarlar.

19. yüzyılda yaşamış Stendhal için aşk ve ona eşlik eden belirsizliklerle afakanlar, hali vakti yerinde sınıfların can sıkıntısına karşı buldukları panzehirdir. İnsan sevdiğini ne kadar az görürse, aşk öyle tatlı yücelik kazanır. Stendhal'in İngiliz çağdaşı Jane Austen, Stendhal'in zihnini meşgul eden *le coup de foudre*'sinden yani ilk bakışta aşkın "yıldırım"ından-sa bağlanma sözcüğünü tercih eder. Austen'in *Aşk ve Gurur* romanındaki Charlotte'un şu beyanı kesinlikle kötümserdir:

9. Sevdiğimiz şeyden keyif alıp alamayacağımız (*jouir de*) sorusu önemli bir sorudur fakat bu kitapta buna ancak kıyısından değinebileceğiz.

10. Kierkegaard (1847/1995) "Seven de nefret eden de aynı sevgidir" (s. 34).

> Evlilikte mutluluk tamamen şans işidir. Taraflar birbirlerinin huyunu suyunu ne kadar iyi bilirlerse bilsinler ya da birbirlerine ne kadar benzerlerse benzesinler bunun saadetlerine zerre katkısı yoktur. Sonraları huyları birbirinden nasıl olsa ayrılır, her türlü birbirlerini incitebilecekleri bir durum ortaya çıkar. Ömrünü beraber geçireceğin insanın kusurlarını ne kadar az bilirsen o kadar iyi. (s. 50-51)*

Ancak Austen'ın ağır basan görüşü hem Charlotte'un sinizmini hem de Stendhal'ın aşkı uzaktan öven o Romantik döneme özgü yaklaşımını reddeder (*Kül ve Ateş*'te Marienne'nin Albay Brandon'a kademeli bir şekilde bağlanışını düşünün).[11]

Aşka dair bu birbirine zıt düşen değerlendirmeleri toparlamak adına 20. yüzyıla sıçrayarak Carole King'in 1976'da vardığı "Aslolan Aşktır" sonucunu J. Geils Band'ın 1980 tarihli "Aşk Leş Gibi Kokar" değerlendirmesiyle yan yana getirmemiz yeterli olacaktır.

Durum, aşkı onaylamak ya da onaylamamak veya aşkı cömert bir mucize olarak övmek ya da onu zararlı bir ıstırap olarak yermek yerine, "Aşk nedir?" denen o çetrefil soruyu sorduğumuzda çok daha karmaşık bir hale gelir.

Kimisi için aşk hakkında konuşmak teoloji üzerine konuşmaktır, zira aşk bize tanrılar tarafından gönderilmiştir. Bir başkası için aşk, âşık olmadan evvel değeri kesin bir şekilde tespit edilmesi gereken bir yatırımdır. Bir üçüncü için aşk, partnerler arasındaki farklılıkları müzikal bir uyum halinde çözümleyen şeydir. Bir dördüncü için aşk, öteki yarımızı bulma ve onunla

* *Aşk ve Gurur*, çev. Ali Ateşoğlu, Bordo Siyah Yayınları, 2006. –çeviri değiştirilmiştir.

11. Stendhal (2004, s.180/162) İtalyan tarzı aşk dediği, âşıkların her gün saatlerce birlikte vakit geçirdiği bir aşk tipinin erdemlerini över ama aslında bunu bizatihi tecrübe etmediği gibi etmeye de pek niyeti yok gibidir. *Gurur ve Önyargı*'daki alıntıya Austen, 2000, s. 17'den erişebilirsiniz.

yeniden kaynaşma çabasıdır. Bir beşinci için aşk, barışçıl ve adil, makul, ılımlı ve aklıselimdir. Bir altıncı için aşk, faniler ve ölümsüzler arasında bir ulaktır ve güzelliğe tapmaya eşittir. Dahası, bu altı görüşün tamamını Platon'un *Şölen*'indeki diyalogda bulabilirsiniz!

17. yüzyılda Spinoza aşkı, hazzın kendimiz dışındaki bir yerden geldiği fikrinin eşlik ettiği sevinç olarak tanımlamıştı. 13. yüzyılda Aquinolu Aziz Tommaso, içimizden gelen ve sevilenin kalbini fethetmeye çalışan ihtiras-tipi aşkla (şehvet olarak bilinir), sevileni kendi kalbine taşımaya çalışan arkadaşlığı birbirinden ayırmıştı. Aristoteles'e göre "aşk, biri için iyi dileklerde bulunmaktır,"[12] yani onun refahıyla içten bir şekilde ilgilenmektir. Eric Segal içinse aşk daha farklı bir anlama gelir; "hiçbir zaman üzgün olduğunu söylemek zorunda kalmamaktır."

Aşk bazıları için bir başkasına bağımlı olmak ve utanç verici şekilde onun iradesine tabi olmak anlamına gelir. Başkalarına göreyse iki taraf arasında aşk olabilmesi için, iki partnerin de kendini gerçekleştirmiş, bağımsız varlıklar olması lazımdır. Kimileri için aşk tatlı bir teslimiyettir ve Tanrı'nın mucizevi bir lütfu gibi karşımıza çıkar. Diğerleri içinse aşk sevilene boyun eğdirmeye ve sahip olmaya çalışmaktır. Aşkın gözü kördür; aşk geleceği görür, toplumsal maskelerimizi delip geçer. Aşk gelip geçicidir; aşk ebedidir. Aşk açgözlü ve kıskançtır; aşk dürüst ve vericidir. Aşk arzu ve evlilikle bağdaşmaz; aşk ve arzu evlilikte kaynaşabilir ve kaynaşmalıdır. Aşk iki tarafı da zenginleştirir; aşk sevileni sevenin pahasına zenginleştirir, seveni kazıklar. Aşk trajiktir; "aşk gülünç bir duygudur."

Nasıl oluyor da aşk her insan için, hatta aynı insan için bile farklı zamanlarda bambaşka anlamlara gelebiliyor? Acaba aşk,

12. Aristoteles, *Rhetoric*, 1380b35. [Türkçesi: *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.]

sevilenle seven için farklı anlamlar ifade ediyor olabilir mi? Erkekler için başka, kadınlar için başka mıdır? Antik Yunanlarla çağdaşlarımızın aşk anlayışları birbirinden farklı mıdır? Aşk, Ming Hanedanlığı'na mensup bir Çinli, Roma İmparatorluğu'ndaki bir asilzade, Mozart gibi 18. yüzyılda yaşamış Avusturyalı bir müzisyen ve "aşkın gerçekten ne anlama geldiğini" çözmeye çalışan Sara Evans gibi bir 20. yüzyıl Amerikalı country müzisyeni için tamamen farklı anlamlara gelen, kültür ve tarihin ürettiği bir şey midir sadece?

Biz farklı kültürlerin aşkı farklı tanımladığını ya da aşkın farklı tarihsel dönemlerde birbirine ters düşen şekillerde deneyimlendiğini varsaymak yerine tüm bu farklı aşk kavramlarının kendi kültürümüzde ve kendi dönemimizde de fiilen bulunduğunu not edelim. Birçok rock müzisyeni aşkı bir saldırı olarak betimler, blues şarkıcıları aşkı genelde acı, ıstırap ve işkence olarak tanımlar. Diğer şarkı sözü yazarlarıysa aşkı hazların en büyüğü olarak tarif eder ("fazla alırsan fazla yükselirsin"*). Eğer aşk kültürel ya da tarihsel bir üründen başka bir şey değilse, aynı kültüre mensup herkesin aşkı aynı şekilde deneyimlesi beklenirdi. Ancak hiçbir şey hakikatten bu kadar uzak olamaz.

Şu basit aşk kelimesiyle ne anlatmak isteriz? Kastettiğimiz tutku mudur? Şefkat mi? İhtiras mı? Bağlılık mı? Şehvet mi? Arkadaşlık mı? Her dil âşıkane hisleri farklı şekillerde ayrıştırır. Yunan geleneği bize iyi bilinen "Eros" terimini vermiştir ki bu terim farklı deneyimlerden mürekkep geniş bir spektrumu kapsar. Tıpkı Lacan tarafından "yetişkinlerin ihtiyaçlarını fazlasıyla aşan aşırı geniş teorik bir kavram" olarak tanımlanan, Freud'un "libido" terimi gibi. "Bu kavram daha ziyade 'arzu'ya; en geniş anlamıyla antik çağın Eros'una meyleder, yani insanla-

* İngiliz rock grubu Sweet'in "Love is Like Oxygen" [Aşk Oksijen Gibidir] şarkısındaki "You get too much you get too high" [Fazla alırsan fazla yükselirsin] sözlerine gönderme –yhn

rın ihtiyaçlarını aşan iştahlara. İhtiyaçlarsa sıkı sıkıya kendini korumaya bağlıdır."[13]

Freud libidonun farklı bileşenlerini tanımlamak için çok çabalamıştı ve teorisinin gelişiminin farklı zamanlarında birbirinden oldukça farklı terimler kullanmaya yönelmişti: aşk, bağlanma, arzu, şefkat dolu sevgi, yatırım, tensel sevgi ve dürtü. Üstelik geçip giden onyıllar boyunca bu terimleri bir nebze de olsa farklı tanımlamıştı. Bana göre Freud'un veya Lacan'ın eserlerinde tek bir aşk teorisi olduğu iddia edilemez; sadece teorik gelişimlerinin farklı noktalarında birçok defa bu terimi çözümleme girişiminde bulunmuşlardır.

Bu kitapta iki yazarın aşkı farklı şekillerde ele alma girişimlerini inceleyip karşılaştırarak karşıtlıklarını ortaya koyacağım. Bunun için önce eserlerindeki "narsisizm", "ideal ben", "ben ideali", "imgesel", "simgesel", "gerçek", "talep", "arzu", "dürtü" ve "*jouissance*" gibi bazı terimleri tanıtmam gerekecek. Okurların çoğu felsefi ve psikanalitik yazındaki bu devasa dağınıklığı toparlamamı ve net, ikna edici ve her şeyi kapsayan bir aşk teorisiyle ortaya çıkmamı bekliyor olabilir ancak bu mümkün değil, hatta muhtemelen arzu edilebilir dahi değildir! Bunun yerine okur, öyle umuyorum ki, biz önce Freud'un çalışmalarının ilk bölümüyle sonra Lacan'ın çalışmalarının bir bölümüyle, daha sonra Freud'un çalışmalarının başka bir bölümüyle devam edip bir yandan da Lacan'ın simgesel, imgesel ve gerçek düzenlerini ele aldıkça, insanın aşk, sevgi ve tutku deneyiminin karmaşıklığını daha derinden takdir edecek önemli içgörüler kazanacaktır.

Burada bahsettiğim tüm Freud ve Lacan metinlerini önceden okumuş olmaya gerek yok, ancak 8. Bölüm'e geldiğimizde en azından Platon'un *Şölen*'ini yeniden okumak yararlı olacaktır.

13. Lacan, 1980, s. 256.

8. Bölüm'e yaklaşırken Lacan'ın VIII. Semineri'nin ilk on bir bölümünü okumanın da hiçbir zararı olmayacağı muhakkak. Farklı dönem ve dillerin edebiyatlarına dair 7. Bölüm'de yaptığım incelemelerse okurun genel kültürüne dayanıyor.

GİRİŞ

Aşkın gözü kördür ve âşıklar,
Birbirlerinin ufak tefek kusurlarını göremezler.
Çünkü öyle olmasaydı,
Eros bile utancından kıpkırmızı kesilirdi...
Shakespeare, *Venedik Taciri,* II, vi, 59*

Başlangıçta Aşk Vardı

Çağdaş psikoterapinin kökeninde bir aşk hikâyesi yatar. Viyanalı tanınmış bir sinir hastalıkları uzmanından –Freud değil– son derece hayat dolu, zeki ve güzel bulduğu bir genç kadını tedavi etmesi istenir. Bu kadın hem büyüleyici hem de fazlasıyla çekici olmakla kalmayıp birden fazla yabancı dil konuşabilmektedir ve oldukça yaratıcı bir kişiliğe sahiptir. Sıradışı bir vaka olan bu kadın, genç ve havalı doktoruyla sık sık görüşemediği zamanlarda ailesinin başını bir hayli ağrıtmaktadır. 1880'de olağan bir uygulama olduğu üzere, doktoru kadını evinde ziyaret eder; neredeyse her gün gerçekleşen bu ziyaretler bazen birkaç saati bulur. Zamanla doktor eve sabah akşam uğramaya başlar.

Beraber yaptıkları çalışmaya kendini kaptıran nörolog, kendi evinde bile başka bir şeyden bahsedemez hale gelir. Bu konuşma-

* *Venedik Taciri,* çev. Bülent Bozkurt, Remzi Kitabevi, 1992. –çn

lardan sıkılmaya başlayan karısı da giderek mutsuz ve aksi bir tavır sergilemeye başlar. İnsanlar bu gibi durumlarda çoğunlukla açık açık şikâyet etme yolunu seçerler ancak doktorun karısı böyle yapmadığından, kocasının onun değişen ruh hallerine neyin sebep olduğunu anlaması epey uzun sürer. Karısının ihmal edilmiş hissettiği ve onu kıskandığı nihayet kafasına dank ettiğindeyse, hastasına karşı hislerinin mahiyetini fark eder ve suçluluk duymaya başlar.

Hastasının durumu açıkça iyiye gidiyor olsa da ahlaki açıdan ayıplanacak bir şey yaptığını hisseden yakışıklı doktor aniden tedaviyi sonlandırma kararı alır. Ertesi sabah kadına çalışmalarının sona erdiğini açıklar fakat aynı günün akşamında hastasının ailesi tarafından acilen eve çağırılır ve genç kadının tüm belirtileriyle gerçeği andıran histerik bir doğum yapmak üzere olduğunu görür. Kadın, karnındaki çocuğun doktora ait olduğunu hayal etmektedir!

Hastasını sakinleştirmeyi başaran doktor, aniden ortaya çıkan bu âşıkane fanteziler karşısında afallamıştır. Edepli doktor, hastasının kendisine âşık olduğuna dair hiçbir fikri olmadığını beyan eder. Hele kadına ne kadar tutulduğunu kendisine itiraf etmek mi, ağzından yel alsın! Doktor tedaviye devam etmeyi reddeder ve hastasını Ludwig Binswanger tarafından Kreuzlingen'de kurulmuş Bellevue Sanatoryumu'na yönlendirip ani bir kararla ikinci balaylarını geçirmek üzere karısıyla Venedik'e doğru yola çıkar.

Joseph Breuer adındaki bu aşka tutulmuş doktor, hastası Bertha Pappenheim'ın kendiliğinden icat ediverdiği ve "konuşma tedavisi" olarak adlandırdığı bu tekniği, yakıcı yan etkileriyle baş edilemeyeceğini düşündüğü için bir daha asla uygulamamaya yemin ettiğinden psikanaliz pekala başlamadan bitebilirdi.[1]

1. Hikâyenin bu versiyonu Freud ve Ernest Jones'a ait olmakla beraber (bkz. Jones, 1953, s. 222-26) Lacan tarafından da tekrarlanır ama Breuer'in biyografisini yazan Albrecht Hirschmüller (1989) buna itiraz etmektedir. Gelgelelim, Hirschmüller kendisinin hiç görmediği mektuplara Jones'un erişiminin olduğunu da itiraf eder ki bana sorarsanız savları genel olarak son derece zayıftır. Epey aklıma yatan tek tespitiyse Jones'un Breuer'in en küçük kızı Dora'nın, Viyana'daki ikinci ani balayında rahme düştüğünü iddia etmesine rağmen Do-

Eğer Breuer'i defalarca tedavinin detayları üzerine çalışmak için cesaretlendiren Sigmund Freud'un merakı olmasaydı, psikanaliz gerçekleşmemiş, tamamına ermemiş, hatta çoğunlukla

ra'nın aslında 11 Mart 1882'de, yani Anna O'nun tedavisinin sonlanmasından üç ay önce doğmuş olmasıdır; ayrıca Dora, Jones'un (1953, s. 225) iddia ettiği gibi New York'ta değil, Gestapo'nun Viyana'ya gelmesinden hemen önce intihar etmiştir (Hirschmüller, 1989, s. 337-8 n. 194). Mario Beira (29 Mart 2006'de Philedelphia'da gerçekleşen aşk konulu bir APW konferansında yaptığı konuşmada) Breuer'in apar topar Viyana'ya gitmediğini, bilakis 1882'in Temmuz ayı boyunca Viyana'da kaldığını öne sürer, yine de Breuer'in Haziran'ın ikinci yarısında veya "Haziran ve Ağustos aylarında" nerede olduğu bilinmemektedir.

Robert Binswagner'a (Ludwig'in oğluna) yapılan yönlendirmeyi Breuer'in Robert Binswager'a yazdığı mektuplar doğrular (Hirschmüller, 1989, s. 293-6). Freud'un 2 Temmuz 1932'de Stefan Zweig'a yazdığı mektupta, Breuer'in Freud'a Bertha'nın ebeveynlerinin tedaviyi sonlandırdığı gün onu acilen Bertha'nın hasta yatağına çağırdıklarını söylediği, Breuer'in Bertha'yı "perişan halde ve abdominal kramplardan kıvranırken" bulduğu belirtilir. "Ona ne sıkıntısı olduğunu sorulduğunda 'Dr. B.'nin çocuğu geliyor!' yanıtını almıştır." Freud, E. L., 1960, mektup 265, s. 412-13). Anlaşılan Breuer, Bertha'nın histerik bir gebelik (psödosiyezis) geçirmekte olduğunu Freud'a itiraf etmemiştir ancak Freud eldeki verilerden bu sonuca rahatlıkla ulaşmıştır. Freud aynı mektubunda bu çıkarımını daha sonra Breuer'in küçük kızı vasıtasıyla doğruladığını iddia eder.

Anna O. vakasıyla ilgili basılı kaynaklardaki belki en taraflı iddiaysa, bu vakanın büsbütün sahte olduğunu ve Freud'un bunun hakkında hikâyeler uydurduğunu, bazen Breuer'i de bu oyuna alet ettiğini öne süren Mikkel Borch-Jacobsen'a (1996) aittir. Borch-Jacobsen'ın iddiasına göre Pappenheim aslında hasta değildi; bu yalnızca, Breuer'in teşvikiyle ortaya çıkan bir temaruzdan ibaretti (ancak ailenin "geçmeyen bir öksürük" için neden meşhur bir sinir uzmanına başvurduğunu [s. 81] söylemez ki başlangıçta görülen semptomlar arasında, tabii "aile atmosferi" hariç, meşru saydığı tek semptom da budur [s. 83]). Benzer şekilde, Breuer ile Pappenheim arasında bırakın erotik olmayı, romantik sayılacak duygular dahi yoktu. (Hatta belli ki Borch-Jacobsen genel olarak terapistlerle hastalar arasında bu tür duygular olmadığını düşünmektedir. Haliyle insan terapist-hasta ilişkisini ortaya koyan çok fazla sayıdaki kanıtı nasıl açıkladığını merak ediyor). Dahası, histerik gebelik diye bir şey olmamış; Breuer'in eşi intihar teşebbüsünde bulunmamış; Pappenheim geçen senenin olaylarını şaşırtıcı bir netlikte hatırlamamış; Peppenheim, Breuer'le çalışmalarından hiçbir fayda görmemişti. Zaten bilinçdışı veya aktarım diye bir şey de yoktu. Liste böyle uzayıp gidiyor. Borch-Jacobsen'ın sunduğu kanıtlar "genellikle şaibeli ki bir kısmı da güvenilmezliğiyle meşhur tarihçi Elisabeth Roudinesco'nun ve dolaylı olarak Jeffrey Masson'un ona gösterdiği özel mektuplara dayanır." Breuer'in normalde, vakayı Freud'la etraflıca tartışırken söylediği ne varsa Binswanger'a yazdığı raporda da aynı şeyleri (o dönem delice geleceğine inandığı şeyleri) tekrarlayacağını varsayar ki herhangi bir hastayı başka bir hekime yönlendiren herhangi bir uzman bunu en hafif tabiriyle mantıksız bulacaktır. Ayrıca sanki ruh hastalıkları Sartrecı bir kötü niyetle alakalıymış gibi, ("mış gibi yapma", temaruz, ne yaptığının hemen hiç farkında olmamak gibi konularla ilgili) irade meselelerini de gözardı eder!

Borch-Jacobsen'ın sunduğu olgular isabetli olsaydı bile, ispatlanmaları çok güç olurdu. Dahası, yaptığı çıkarımların sağlaması tutmaz zira tek bir vaka dahi aslında aktarıldığı gibi değilse aktarım, bilinçdışı, konuşmanın faydaları gibi psikanalitik kavramlar çökecektir.

cevapsız kalmış bir aşk ilişkisinden öteye geçemeyebilirdi. Oysa aksi gerçekleşti ve Bertha (psikanalitik literatürde Anna O. olarak da bilinir), Freud'un vakaya olan canlı ilgisi sayesinde konuşma terapisini dünyaya getirmiş oldu. Bu keşif 20. yüzyılı "uzay çağı"ndan çok "terapi çağı" olarak anmamıza sebebiyet verecekti. (Belki de "terapötik uzay çağı" bile diyebiliriz).

Freud hastalarının ilanıaşkları karşısında yılmadı. Bir keresinde, hipnoz seansından uyanmakta olan bir kadın hastası, kollarını boynuna dolayıp onu şefkatle öptü ve Freud bu olan biteni –Breuer'e kıyasla ancak biraz sahip olduğunu düşündüğü– cazibesine yormak yerine doktor-hasta ilişkilerinde bu gibi tepkilerin ortaya çıkmasına neyin sebep olduğunu anlamak için kullandı. Böylesine kuvvetli duygular ezelden beri bu tip ilişkilerin bir parçası olagelmişti, çok daha az cazibeli ve daha az yakışıklı doktorlarda bile. Freud hastalarında âşıkane hisler uyandırdığı için suçluluk duymak ya da Breuer gibi kaçıp gitmek yerine bu tip hisleri "aktarım aşkı" adını verdiği durumun vazgeçilmez bir parçası olarak görmeye başladı; bu, hastanın hayatındaki gerçek veya yüceltilen bir figüre duyulan aşkın doktora aktarılmasıydı.

Freud'un varsayımına göre aktarım, bir tür yanlış kimlik tespiti durumuydu. Hastalarının sergilediği aşk, doktorun şahsına değil; onun oynadığı role, temsil etmeyi kabul ettiği şeye, dinleyen ve canımızı neyin sıktığını biliyor gibi görünen yardımcı, iyileştirici Ötekiye yöneltilen aşktı. Freud konuşma tedavisine gelen hastalarının dünyasını doktorun yaptıklarından veya söylediklerinden bağımsız olarak karıştıran bu hislerin yararlı bir şekilde dizginlendiğinde terapötik sürecin itici gücü olarak kullanılabileceğini keşfetti.

Günümüzde aşk psikanalitik çalışmanın ana hattını teşkil etmekle kalmıyor; analistlerin, terapistlerin ve her tip danışmanın muhatap olduğu yakınmaların bir numaralı kaynağını

oluşturuyor. İnsanlar terapiye çoğunlukla ozanın "aşk denen şu küçük çılgın şey"[2] diye bahsettiği ve yazarların "illet" ismini takacak kadar ileri gittiği bu meseleye derman aramak için başlıyorlar.[3]

Aşka Dair Yakınmalar

Aktır demiştim yüzüne cehennem karasıyken
Parıltılıdır demiştim fikrine gece misali karanlıkken.
Shakespeare, *Sone 147**

Aşk sıklıkla bir çeşit hastalığa benzetilmiştir ve birçok sebepten ötürü insanları elden ayaktan düşüren bir halin deneyimidir. Radyo ve televizyonlarda, internet platformlarında veya divanda aşk hakkında dile getirilen başlıca şikâyetlerin bazıları şu şekildedir:

- Asla yüksek standartlarıma ulaşan veya titiz ölçütlerime uyan birini bulamıyorum. Bulsam bile, o kişinin zaten bir başkasıyla birlikte olduğu ortaya çıkıyor.

2. Queen grubunun bir şarkısı.

3. La Rochefoucauld (1967) "la plus juste comparaison que l'on puisse faire de l'amour, c'est celle de la fièvre" (aşk en iyi yüksek ateşle mukayese edilebilir) diye yazmıştı. Bu deyim belki de Jean Baptiste Lully ve Francesco Buti tarafından yazılan 1657 tarihli *Amour malade, ballet du Roy* ("aşk illeti" veya "bir illet olarak aşk") isimli oyuna dayanır. *Maladie de l'amour* (aşk illeti) lafı Philippe de Villers'a ait *Journal d'un Voyage à Paris en 1657-1658* adlı eserde bulunabilir. Ama *Torments of Love*'ın yazarı Hélisenne de Crenne aşkı Rönesans'ta çoktan "içler acısı bir hastalık" ve en zalim bela olarak betimlemişti. Fransızlar bazen cinsel yolla bulaşan çeşitli hastalıkları tanımlamak için de *maladie de l'amour* tabirini kullanırdı. Shakepeare *Romeo ve Juliet*'te aşktan "en ketum delilik" diye bahsetmişti. Ancak Yunanlar aşkı çoktan hastalıkla mukayese etmişti: Longus'un (1973) *Daphnis and Chloe* eserinde Daphnis Chloe'den ilk öpücüğünü aldıktan sonra sanki ısırılmış gibi hisseder. Sararıp solar, yemeden içmeden kesilir, sessizleşir, düdüğünü çalmakla veya sürüsüyle ilgilenmez olur ve "Ah bu adını bile bilmediğim garip hastalık" diye ağlarken "yüzü yaz çimenlerinden daha yeşildir" (s. 31).

* Çev. İsmail Aksoy. https://www.antoloji.com/147-sone-william-shakespeare-siiri/

- Bana uygun birine âşık olmayı başarabildiğimde, aşkım karşılıksız kalıyor veya asla yeterince karşılık bulamıyor.

- Sevdiğim kişiyle istediğim ölçüde asla kaynaşamıyorum; bunu hasbelkader başardığımdaysa, aşk hızlıca kayboluyor.

- Sevdiğim kişi tutku, hiddet, kıskançlık, öfke gibi şiddetli duygularımla baş edemiyor ve bana en çok keyif veren şeylere katlanamıyor.

- Sevdiğim kişi yanıltıcı, kararsız, sadakatsiz, kıskanç, kısıtlayıcı, zehirli ve adaletsiz. Başka bir deyişle imkânsız birisi; bana sadece ıstırap veriyor.

- Deli divane olduğum kişi, bana değil bir başkasına, en iyi arkadaşıma veya kardeşime âşık oldu.

- En iyi arkadaşım birine âşık oldu ve beni unuttu.

- Birisinin sevdiğim kişiyi benden çalacağı düşüncesi beni mahvediyor. Sevdiğim kişi benden daha iyi, yeni biriyle tanışacak diye gece gündüz endişe duyuyorum.

- Sürekli diken üstündeyim; yapacağım düşüncesizce bir yorumun partnerimin bana olan tutkusunu söndürmesinden korkuyorum. Sevdiğim kişi gerçek yüzümü görürse, her şeyi kaybederim.

- Bizzat ben olduğum için değil, görünüşümden, temsil ettiğim veya sahip olduğum bir şeyden ötürü sevili-

> yorum. Görünen o ki, sevdiğim kişinin sevdiği şeyin benimle hiç alakası yok.

Bunlar aşk hakkında duyduğumuz şikâyetlerin sadece birkaçı ve bunların birçoğu aşk hakkında yazılmış ilk yazılardan, mesela MÖ 1-2 yıllarında kaleme alınmış Ovidius'un *Aşk Sanatı*'ndan bile eskilere uzanıyor.

Peki bunların hepsi aynı tip yakınmalar mı? Aşkın aynı yüzü veya yüzleriyle mi ilgililer? Farklı bir şekilde soracak olursak, bu şikâyetlerin hepsi aynı düzlemde mi konumlanıyor? Neredeyse hiçbir zaman. Bunların bir kısmı aşk üçgenlerine dair yakınmalar (örneğin "ben ondan hoşlanıyorum ama o başka birisini seviyor"), ki öne süreceğim üzere, bu tip yakınmalar en iyi *simgesel* veya yapısal bakımdan kavranabilir (bu gibi Lacancı terimlerin ne anlama geldiğini, aşina olmayan okurlar için ilerledikçe açıklayacağım).

Yakınmaların başka bir kısmındaysa kişi, önceden belirlenmiş kıstaslar silsilesine uyacak birini aramakta ki bu durum genellikle bir "ruh ikizi"nin –yani tıpkı bizim gibi (veya olduğumuzu sandığımız "biz" gibi) birinin– peşinde koşma halini gösterir. Bunları kendimizin tam olarak benzerini veya aynadaki yansımasını aradığımız, *imgesel* düzene dair olgular olarak düşünebiliriz belki de.

Bir diğer türdeki yakınmalarsa Kierkegaard'nun Regina'ya ilk bakışta âşık olmasına benzer bir şekilde, hakkında daha önce neredeyse hiçbir şey bilmediğimiz bir kişi tarafından cezbedilme hali olarak karşımıza çıkar. Bu durum, arzuya ve ona içkin şüphe ve tereddüt duygularına kısa devre yaptırırken, *gerçek*'in alanına giren bir süreci işaret eder.

Laf, Laf, Laf

Aşk hakkında konuşmak başlı başına *jouissance*'dır.

Lacan, 1998a

Eğer aşk üçgenlerinin karmaşıklığını, eş seçimlerimize etki eden benzerlik faktörünü ve sevincin her türlüsünü paylaşmanın bir anda mümkün göründüğü biriyle karşılaşmanın afallatıcı etkisini, yani aşkın bu farklı yüzlerini kavrayabilmek istiyorsak, aşka dair kullandığımız dili de rötuşlamamız gerekir. İlk durum arzunun alanına girer, arzu da dille ilgilidir. İkinci durumda kilit nokta, imgeler üzerinden kurulan narsisizm kavramıdır. Sonuncusundaysa, bir kişinin bize ilk anda verdiği izlenim muhtemelen dürtülerin tatminiyle sıkı bir ilişki içindedir.

Aşkın sayısız yüzünden bazılarını, denk düştükleri simgesel, imgesel ve gerçek düzlemlerinde konumlandırarak irdelemeye çalışacağım. Okurun bilebileceği üzere Lacan'ın erken dönem çalışmaları imgesel, 1950'lerdeki ve 1960'ların başındaki orta dönem çalışmaları simgesel ve 1960'ların ortalarından 1970'lere kadarki çalışmaları da gerçek ismini verdiği kavramlar üzerine odaklanmıştı. İmgesel olan, özetle, duyusal imgelerle, öncelikle de benliğe ve ötekilere ait görsel imgelerle ilişkilidir. Öte yandan simgesel, dil ve yapıyla alakalıdır. Gerçekse, bedende ve bedenin mümkün doyumları düzleminde konumlanır.

Bizim belki de biraz fazlaca basitleştirerek "aşk" dediğimiz, Yunanların da genel olarak "Eros" diye adlandırdığı şeyin çok sayıda farklı bileşenine odaklanan Lacan'ın kelime seçimleri değişkenlik gösterme eğilimindedir: Aşk kelimesini kullandığı bazı zamanlarda biz arzudan, hatta bilhassa cinsel arzudan bahsettiğini düşünebiliriz, arzudan bahsettiği başka zamanlardaysa meselenin "aşk" olduğuna kanaat getirebiliriz. Meseleyi netleştirecek ilk adımı atacak olursak, sanıyorum ki birçok okur

şu konuda benimle hemfikir olacaktır: Birine "seni istiyorum" demekle "seni seviyorum" demek tam olarak aynı şey değildir.

Bu kitap Lacan'ın kendi kronolojisine sadık kalmaksızın, söze belki de kavraması en kolay kısımla başlıyor. Kitabın "Simgesel" başlıklı ilk kısmı, Freud'un ve ardından Lacan'ın aşk hakkındaki tartışmalarını deneyimin simgesel düzlemiyle ilişkilendirerek ele alıyor. İkinci kısım "İmgesel", imgesel olguları, "Gerçek" başlıklı üçüncü ve son kısımdaysa aşkın Lacancı anlamıyla gerçek olarak nitelendirilebilecek yüzlerini tartışıyor. "Aşka Dair Genel Değerlendirmeler" adlı dördüncü kısımda Aquinolu Tommaso, Aristoteles, Augustine, Capellanus, Crenne, Gide, Kierkegaard, Rougemont, Stendhal gibi yazarların eserlerine bakarak, aşkın kimi diller ve kültürlerdeki yerini irdeliyor. Ardından, Lacan'ın Platon'un *Şölen*'i hakkındaki yorumu üzerine detaylı bir inceleme sunuyor. Kitabın bu kısmında Lacan'ın kavramsallaştırmalarını sıçrama tahtası olarak kullanıp kendi yorumlarımı dile getiriyorum. Son bölümde de, Lacan'ın VIII. Seminer'indeki tartışmalardan güvenle çıkarabileceğimiz birkaç sonucu sıraladıktan sonra, aşka dair hâlâ cevaplanmamış soruları gündeme getiriyorum.

SİMGESEL

1*
Freudcu Başlangıçlar
Aşk Üçgenleri

Lacan'ın "simgesel düzen" olarak adlandırdığı, dil ve yapı tarafından nitelenen bu düzeni, psikanalizde aşk üçgenlerinden daha iyi örnekleyebilecek bir şey var mıdır diye merak edebilirsiniz. Freud birkaç makalesini, saplantılı ve histerik olarak tanımladığı belirli bir grup nevrotik erkek ve kadının kendilerini içinde buldukları aşk üçgenlerini tartışmaya adamıştır. Toplumun bu alt kümesinden öğrendiklerimizin insanların geneline ne derece uyarlanabileceğini göreceğiz.

Saplantılı Âşıklar

Freud "Aşk Alanında Evrensel Değersizleştirme Eğilimi"[1] makalesinde bazı erkeklerin, başka bir erkekle ilgisi olmadığı sürece bir kadına âşık olamadıklarından bahseder. Böyle erkekler, bu biçimsel, yapısal ve simgesel koşul olmadığı takdirde bir kadınla ilgilenmezler. Bu koşul tabii ki oğlan çocukların, annelerinin sevgisi için en başından beri babalarıyla (veya kardeşleriyle) rekâbete girdikleri Oidipal üçgeni anımsatır.[2] Freud bu erkeklerin, kendileri sahneye çıkmadan önce halihazırda kadınla ilişkide olan öteki erkeği kıskanmaya ve ona karşı

1. Freud, 1912/1957b.

2. Örneğin bkz. Fink, 1997, 8. Bölüm; 2014a, 10 ve 11. bölümler.

"doyurucu rekâbet ve düşmanlık itkilerine" sahip olmaya ihtiyaç duyduklarını belirtir.[3]

Bu şekilde seven erkekler kendilerini sıklıkla bir dizi üçlü bağlanma içinde bulurlar. Bu, onlar için önemli olanın âşık oldukları kadın değil de *yapısal durumun kendisi* olduğunun kanıtıdır. Yani halihazırda "sahip olunmuş" bir kadın ve ona "sahip olan" bir erkeğin olduğu durum. Olur da sözkonusu kadın erkek arkadaşını, nişanlısını veya kocasını terk ederse, bu üçgen bozulur. Âşığımız kendisini öteki adamın alanını ihlal veya istila eden biri olarak göremediği için kadın artık âşığımızın ilgisini çekmez. Onun ilgisini çeken şey, aslında sadece durumun süreğen *imkânsızlığı*, yani öteki adamın kadınına sahip olmanın baki ümitsizliğidir. Sahip olmanın önündeki engel yok olur olmaz da kadına duyduğu aşk biter.

Saplantılı kişinin arzusu imkânsıza yönelik olduğu sürece saplantılı bir biçimlenimden bahsedebiliriz: Mükemmellik, her şeyi bilme veya ölümsüzlük gibi elde edilemeyecek bir hale ulaşmak, bitirilmesi imkânsız bir projeyi bitirmek veya sahip olamayacağı bir şeye sahip olmak... Lacan saplantılı kişinin özelliğinin imkânsızı arzulaması olduğundan bahsederken, aslında onun arzusunun imkânsızlığın ta kendisi olduğunu söyleyecek raddeye gelir.[4] Bir kadınla ilişki, saplantılı kişimizin gözünde kendi içinde çekici veya yeterince tatmin edici değildir: Onun serüvenini tamamlanamaz hale getiren ve *Man of La Mancha* isimli Broadway müzikalinde dendiği gibi "imkânsız düşü" düşlemeyi sürdürmesine izin veren kanlı canlı bir üçüncü tarafın bu ilişkiye dahil olması lazımdır.

Âşığımızdan yaşça büyük erkekler onun hiddeti ve dalavereleri için en tatlı hedefler olsalar da bu üçüncü kişi ondan

3. Freud, 1910/1957a, s. 166.

4. Örneğin bkz. Lacan, 2006a, s. 632.

daha yaşlı olmak zorunda değildir. Saplantılı kişinin ilgisini en çok çeken şey, Öteki erkeğin tarihsel dönemin ve kültürün toplumsal olarak kabul gören dilsel terimleriyle net bir şekilde belirlenmiş resmi bir konumunun olmasıdır. Erkek arkadaş, sevgili, partner, nişanlı, koca veya o zaman ve mekâna ait herhangi bir başka terim olabilir (dost, kırık, bey vb.). Yine de bu üçüncü kişi kadınla sadece arada sırada (gerçekten ya da lafın gelişi) "takılan," ne idüğü belirsiz bir ilişkiye sahip biri olsa bile saplantılı kişimiz onun göründüğünden veya kadının onu gösterdiğinden çok daha önemli birisi yani sahici bir baba-benzeri rakip olduğunu düşünebilir.

Aşığımız ilk bakışta başka bir erkeğin kadını tarafından tutsak edilmiş gibi görünse de aslında âşığımız için libidinal merkezindeki Öteki erkeğin ta kendisidir. Çünkü onu ateşleyen, öfkelendiren, kışkırtan, yeri geldiğinde ondan aşağı veya üstün olduğunu hissetmesine sebep olan, saplantılı kişinin bu Öteki erkekle rekâbetidir. Bilinç düzeyinde onu cezbedenin Öteki adamın kadını olduğuna inanıyor olsa da bilinçdışında onu cezbeden şey Öteki adamla arasındaki mücadeledir.[5]

Burada saplantılı kişinin amacı, tıpkı babası gibi (ki başaramamıştır) bu adamı da yenilgiye uğratmak (ve kadınını almak) gibi görünür. Belki üç ila beş yaşlarındayken baba katili olmaya özenen ufaklık böyle yüce bir zaferin ödülünün ne olacağını bildiğini sanır: Daima annesinin yanında olacak, onunla kucaklaşacak ve evlilik yatağında babasının yerini alacaktır. Fakat yirmi, otuz veya kırk yaşlarında, ezkaza kazanacak olsa bile onu artık istemeyecektir.

5. Diğer adamın cazibesine kapılma konusunda çok daha ileri gidenler (öyle ki "Onda bende olmayan ne var? " diye merak edip ondan "gerçek bir erkek" olmayı öğrenmek için kendisini sürekli bu diğer adamla mukayese eden erkekler pekala saplantılı değil de histerik olabilirler.

Bu tip saplantılı aşk üçgenleri şimdilerde erkekler arasında yaygın olsa da kadınlar arasında da görülebileceği akılda tutulmalıdır çünkü bu kadınların birçoğu saplantıya yabancı değildir. Şimdi histeriklere ve onların üçgenlerine bakalım.

Histerik Âşıklar

Freud'a göre, sevdiğinin başka bir kadına yönelik en ufak bir ilgi gösterisine özellikle duyarlı bazı kadınlar vardır. (Freud'un verdiği örnek *Rüyaların Yorumu*'ndaki Kasabın Güzel Karısı dediği nüktedan histeriktir.[6]) Adam işyerinden veya başka bir ortamdan tanıdığı bir kadını takdir edecek, saygı gösterecek veya iltifat edecek olsun, bunu en kayıtsız sözlerle ifade etse bile, zincirleme bir reaksiyon meydana gelir. Âşığımız –kimi zaman delicesine– kıskançça davranır ve ısrarla bu kadının kim olduğunu soruşturur. Sevdiğinin onda ne bulmuş olabileceğini anlamaya çalışır. (Nasıl kimi kadınlar saplantıya yabancı değilse, bazı erkekler de histeriye yabancı değildir. Dolayısıyla partnerinin bir başkasına gösterdiği ilgi karşısında böylesine akut bir duyarlılığı, hem erkeklerde hem de kadınlarda, hem heteroseksüel hem de eşcinsel çiftlerde benzer şekilde bulabiliriz.)[7]

Lacan'a göre histerik kadını kışkırtan soru "Başka bir kadın nasıl sevilebilir?"[8] cümlesidir. Başka bir ifadeyle, nasıl olur da bana aşkını ilan etmiş bu adam bir başkasında sevecek bir şey bulabilir? Benimle gayet tatmin olduğunu iddia ediyor ancak bana *hiç mi hiç* benzemeyen birisi çıkageliyor ve

6. Freud'un (1900, s. 146-51) kasabın nüktedan karısı hakkındaki tartışmasına ve Lacan'ın (2006a, s. 620-7) ve benim bunun hakkındaki yorumlarımız için bkz. Fink, 1997, s. 125-7; 2004, s. 20-3.

7. Lacan (2006b, s. 386) histeriklerin illa kadın, saplantılı kişilerin de illa erkek olması gerektiğini düşünmediğini belirtir.

8. Lacan, 2006a, s. 626.

onda övecek ne de çok şey buluyor! Bu, artık onun varoluşunun tümü ve amacı olmadığımı kanıtlıyor. Hakkım olan yeri yeniden kazanmanın bir yolunu bulmam gerekiyor.

"Başka bir kadın nasıl sevilebilir?" sorusu gündelik dilde "Benim ondan neyim eksik?" şeklinde ifade bulabilir. Eğer onu dikkatle inceleyebilirsem ve hakkındaki her şeyi öğrenirsem belki sırrını çözebilir, aynı zamanda sevdiğimin varlığından habersiz olduğu arzusunun gizli sebebini ortaya çıkarabilirim.

"Başka bir kadın nasıl sevilebilir?" ile küçük bir kızın "Babam neden annemi benden daha çok seviyor?" soruları arasındaki benzerliği fark etmek çok güç olmasa gerek. (En nihayetinde yatağını benimle değil onunla paylaşıyor ve onunla benim yaramazlıklarım hakkında konuşurken benimle onunkileri konuşmuyor.)[9] Babam onda ne görüyor? Annem babama benim ona veremediğim neyi veriyor olabilir? Bebek, en klasik cevaplardan biridir ve küçük kız çocuklarının oyuncak bebeklere ilgisini en azından kısmen açıklayabilir: Oyuncak bebekleri, biricik babalarıyla birlikte yaptıkları bebekler olarak hayal ederler.

Nasıl küçük kız biricik babasının ilgisini çekmek için bir kadının nasıl yürümesi, konuşması, giyinmesi, kısaca nasıl olması gerektiğini öğrenmek için annesini gözlemlerse, histerik de sevdiği adamın gönlünü çalmak için ne yapması ve nasıl davranması gerektiğini anlamak isterken adı çıkmış "öteki kadınla" kafayı bozar. Kimi zaman bu öteki kadına kendisini öylesine kaptırır ki, durum sevdiği adama duyduğu ilgiyi kolayca aşacak raddeye gelebilir.

9. Doğal olarak, kız çocuğunun babanın anneyi biraz olsun sevdiğini algılaması genellikle yeterlidir; onu tüm kalbiyle tercih ettiğini düşünmesine gerek yoktur. Bir de ayrı yatak odalarında uyuyan anne ve babalar vardır. Bazı babalar da eşlerinin "yaramazlık"larını kızlarıyla konuşurlar.

Erkeğini (ve belki başka erkekleri de) büyüleyebilen kadınlar bazen histerik için o kadar merak uyandırıcı olurlar ki erkeğin kendisi ikinci planda kalır. Böyle durumlarda erkek bir vasıta, üçgenin bir köşesi veya arzusunu belirli bir tarafa yönlendiren bir trafik işaretinden daha fazlası değildir. Histerik bu cezbedici kadınları taklit etmeye başlar. Çoğu zaman farkında olmadan kendisini, bu kadınların, partnerinin hiç de ilgisini çekmeyen yönlerini sahiplenirken bulur. Partneri için çekici olmayan, hatta onun itici bile bulabileceği giyim tarzlarına, saç stillerine veya vücut şekillerine takılıp kalabilir.

Kadınların son zamanlarda aklını meşgul eden ve büyük ölçüde moda tasarımcılarıyla fotoğrafçıları tarafından teşvik edilen iskeletvari zayıflık, kadınlar tarafından uyarılan erkeklerce nadiren beğenilir ya da hiç beğenilmez. Günümüzde kadınların büyük kısmı, bu tip gıdasız kalmış kadınlar dergi kapaklarına çıkmayı başarabildikleri için, erkeklerin bu bir deri bir kemik kalma halini gözalıcı ve çekici bulduklarına inanıyor. Ancak moda endüstrisinin uzun süredir özellikle kadınlara ilgi duymayan, hatta genellikle ergenlik öncesi bir oğlan figürüne benzemediği ölçüde olgun kadın figüründen tiksinen erkekler tarafından yönetildiğinin farkında değiller. Cinsel olarak kadınlara ilgi duyan erkekler Freud'un *Rüyaların Yorumu* örneğindeki nüktedan histeriğin kocası gibi, oğlansı figürlerdense genellikle dolgun, daha feminen olanları tercih ederler.

Bir erkek histerik partnerini, çevresindeki bazı kadınları şu ya da bu açıdan belli belirsiz ilginç buluyor olsa da onların sıskalığından tahrik olmadığına ikna etmeyi deneyecek olsun, histerik kadın yine de onların vücut şeklini taklit etmeyi bırakmayabilir. Histerik, bu vücutları çekici bulmadığını söyleyen erkeğin her şeye rağmen güvenilir olup olmadığını

düşünür, aklından şu gibi sorular geçer: Belki sadece beni teskin etmek için böyle söylüyordur. Benimle onlar arasındaki *gözle görülen* en bariz fark bu değil mi? Belki de sevdiğim erkek kendi aklından geçeni bilmiyor ve ben de onlar gibi ince olursam açıklayamadığı bir şekilde bana çekilmeye başlayacak.[10] Her halükârda histeriğimiz için bu kadar önemli olan öteki kadının kendine özgü değerleri veya kişilik özellikleri değildir. Önemli olan onun *yapısal konumu* yani histeriğin, partnerinde tamamen ölü olmasa da sallantıda bir şeymiş gibi deneyimlediği arzuyu ortaya çıkarabilmenin bir yolunu bulan birisi olmasıdır.

Peki histeriğin aşk üçgeni çökerse ne olur? Saplantılıyı hatırlayın: Kazara Öteki erkeğin ilişkisini sona erdirmeyi başaran veya kendisi bir şey yapmasa da çiftin ayrılmasına tanıklık eden saplantılı kişi aniden, sözde rüyalarının kadınına bir balık ya da bisiklete duyduğundan daha fazla ilgi duymaz hale gelir. Eğer kadını eski partneriyle bir araya getirmenin yolu yoksa, saplantılının ilgisini sadece eski partnerin düzenli müdahaleleri tekrardan ateşleyebilir. Peki histeriğin partneri öteki kadına tüm ilgisini kaybederse ne olur? Rakibini mağlup etmenin zaferini mi yaşar? Belki kısa bir süre için, ancak partnerinde bir başka kadına yönelik bir ilgi sezmeye çalışması olasıdır. Eğer bu boşa çıkarsa, bu defa araştırıp keşfetmeye çalışacağı bir arzu bulmak ümidiyle partnerini yeni bir kadınla tanıştıracak kadar ileri gidebilir.

Çünkü derinlemesine kazılıp çıkartılacak bir arzusu bulunmadığında partneri histerik kadın için ölüden farksızdır, ken-

10. Çok zayıf vücut tiplerine son zamanlarda duyulan hayranlık tabii ki son derece karmaşık bir konudur ve moda endüstrisini kontrol eden medyanın gücünün artması, Batı'da feminenliği inkâr etme eğilimi gibi kültürel etkenleri, aynı zamanda anoreksiyadaki kendini mahrum etme biçimini körükleyen bilinçdışı arzuları da içinde barındırır. Buradaki histerik bağlantı büyük ihtimalle çok daha büyük bir denklemin bir öğesidir.

disini de öyle görür. Arzu, Spinoza'nın dediği gibi, insanlığın özüdür[11] ve bizler daima bir şeyin arayışında olmak veya bir tür serüvenle haşır neşir olmak zorundayızdır. Nasıl ki saplantılı kişi her daim arzusunu imkânsız hale getiren bir rakibe ihtiyaç duyuyorsa, histerik her zaman partnerinde kendisinin dışında ya da ötesinde bir şey için bir arzu bulmalıdır, onun memnun olmadığı ya da bir doyum eksikliğinden yakındığı izlenimini edinmelidir. Eğer partneri bir şey istiyorsa, Sokrates'in de katılacağı gibi, ona sahip olmadığını hissettiği, eksikliğini çektiği içindir.[12] Partnerinde iş, spor, hobiler gibi, histerikle alakası olmayan bir alanda bir arzu tespit etmesi yeterli değildir çünkü bu durumda bile partneri histerik için ölüden farksızdır. Eğer histeriği etkileyen veya bir şekilde ilgilendiren bir şey için arzusu yoksa veya artık arzu duymuyor ya da arzusunu belli etmiyorsa (özellikle de ilişkinin cicim ayları geçtiğinde sıklıkla böyle olur) bu defa da onda bir arzuyu harekete geçirmeyi deneyebilir.

Sevdiği erkekte böyle bir arzu bulmaya ya da harekete geçirmeye çalışırken, histeriğin amacının onu tatmin etmek yani istediği kişiyi veya şeyi elde etmesine yardımcı olmak olduğu düşünülmemelidir. Çünkü arzu bir kere doyurulursa yok olacak ve histerik bu sürece en baştan başlamak zorunda kalacaktır. Sevdiği erkek istemeye, yani bir şeyin yoksunluğunu çekmeye devam etmelidir çünkü partnerinin bir şeyler istiyor olması histerik kadının hayatta bir iş ve bir yer edinmesini sağlar.

Histerik kadın adamın bu isteğinin kendisini fazlasıyla üzüp hayal kırıklığına uğrattığına inanabilir ve hayatta onu en çok memnun edecek şeyin adama istediği şeyi vermek olduğunu düşünebilir (böyle bir şey gerçekten mümkün müdür, bunu daha

11. Arzunun yol açtığı her tür tesir bağlamında, bir şeyler yapma isteği tarafından belirlendiğini düşünecek olursak, insanın özü olduğunu söyleyebiliriz. (Spinoza, 1994, s. 188).

12. Plato, *Şölen*, 200a-201c.

sonra tartışacağız). Ancak partnerine istediği şeyi verdiğinde ne kadın ne de adam için arzulanacak bir şey kalır. Ve arzusuz bir yaşamdan, ne pahasına olursa olsun sakınılmalıdır. Çünkü arzusuz bir yaşam var olmayışla, ölümle eşdeğerdir.

Dolayısıyla ona istediğini vermekten başka bir şey istemediği zamanlarda (ve bu isteğini yerine getirip getirmediği de her zaman net değildir) içindeki bu eğilimi boşa çıkarmalı, kendi ayartmasına direnmelidir. Kendi isteğine ket vurmalı ve arzusunu doyumsuz bırakmalıdır. Bu davranış kısmen, Lacan'ın histeriği tatmin edilmemiş arzu, saplantılıyı ise imkânsız arzuyla nitelendirilmiş olarak görmesine yol açar.

Saplantı ve histeri arasında mutlak bir benzerlik olmadığını unutmayın: Saplantılı kişi *başka* bir adamın kadınına ilgi duyar ve kendisini Öteki adamla rekâbet edip onun kuyusunu kazmaya kaptırırken, histerik görünürde *kendi* erkeğinin başka bir kadına duyduğu ilginin sebeplerini tahmin etmeye çalışır. Ancak aslında kadınlığın sırrını o kadın üzerinden meydana çıkarıp ona benzemekle, böylece Kadının özü olmakla daha çok ilgilenir. Saplantılı kişi, Öteki erkeği yenip onun yerine geçmeye; histerikse öteki kadını incelemeye, onu taklit etmeye ve ona benzemeye çalışır. Öyle ki bazen kendi kadınlığının sırrını elinde tuttuğuna inandığı o kadına resmen âşık olmaya kadar gider.

Dahası saplantılı kişi rakibini eski kız arkadaşı veya karısının ilgisini çekebilecek erkekler arasından seçmez. Çünkü eğer seçseydi, partner seçimi imkânsız değil, mümkün olurdu. Histeriğin serüvenineyse eski erkek arkadaşı veya kocasının (hatta babasının metresi Bayan K'dan büyülenen Dora'nın vakasında olduğu üzere babasının) ilgisini çeken her kadın dahil olur.[13]

13. Bayan K tabii ki aynı zamanda Dora'ya ısrarla kur yapan Bay K'nın karısıdır. Ancak Dora'nın Bay K ile pek ilgilenip ilgilenmediği açık değildir – Bay K belki de en çok Freud'un (1905/1953a) ilgisini çekmektedir!

Her iki durumdaki Oidipal bağlantı açık gibidir: Annesinin sevgisi için babasıyla giriştiği rekâbette erkek çocuk şüphesiz babasında olup kendisinde olmayan ve annesinin, onun yerine babasını tercih etmesine yol açan şeyin ne olduğunu anlamaya çalışır. Bu şey para kazanma yeteneği, bedensel güç, toplumsal statü, daha büyük bir penis, espri anlayışı ya da başka bir şey olabilir. Erkek çocuk bu gibi durumlarda pekâlâ "babasından daha iyi olmasa da babası gibi" olmaya çalışabilir.[14] Kız çocuksa babasının sevgisi için annesiyle giriştiği rekâbette annesinde olup kendisinde olmayan ve babasının annesini kendisine tercih etmesine sebep olan şeyi anlamaya çalışır.

Saplantılı kişi daha önceden hiçbir bağı olmayan bir çiftle karşılaşıp onları bazen (ebeveyn görevini üstlenmeleri için) sahiplense ve kendisini onların ilişkisine zorla dahil etse de vakaların çoğunda bu erkeği genelde bir arkadaş, patron ya da iş arkadaşı olarak zaten tanıyordur. Aslında eğer erkekten bir şekilde etkilenmemiş olsa, kadın bir an bile dikkatini çekmeyecektir.[15]

Saplantılının zihninde arkadaş, patron veya iş arkadaşı, babaya benzeyen bir rakibe dönüşür. Aynı şekilde histeriğin partnerinin gözüne kestirdiği kadın da histerik için anne veya ablaya benzer bir rakip haline gelir. Saplantılı kişi belki de rakibiyle doğrudan yarışmaya histeriğe kıyasla daha meyilliyken, histerik rakibini örnek almayı ya da onu taklit etmeyi tercih eder. Ancak bu ikisinin durumu birçok açıdan

14. Bir erkek, babasında erilliğin anahtarını görüyorsa, büyük ihtimalle saplantı değil de histeriden bahsediyoruzdur. Çünkü saplantıda erilliğin bir sır olup olmadığı net değildir. Tersine erillik herkesin bileşenlerine vakıf olduğu bir şeye benzer.

15. Bir kadın eğer ki bir erkeğin kız arkadaşı olduğunu ancak o erkekle ilgilenmeye başladığında fark ediyorsa, histeri yerine saplantıyla karşı karşıyayız demektir. Ancak arzu Ötekinin arzusu olduğu için bu bizi kesin bir sonuca götürmez.

birbirine benzer. Her iki vakada da farkında olunan arzular karşı cinsten birinin etrafında dönerken, farkında olunmayanlar hemcinslere karşıdır. Ayrıca her iki vakada da tatmin pek yaşanmaz ya da karşı cinsten çok hemcinsle rekâbetten ortaya çıkar.

2*

Freudcu Muammalar

Aşk, Arzuyla Bağdaşmaz

Bir önceki bölümde bahsettiğimiz üçgenlerden birinin aşkla ilgisi olup olmadığı konusunda şüpheye düşülebilir. Saplantılı olanın durumunda, bir kadına duyulan aşk bir erkekle girdiği rekâbeti gizleyen soluk bir maske gibidir. Histeriğin durumundaysa, bir erkeğe duyulan aşk, başka bir kadına duyulan hayranlığın yanında sönük kalacaktır. Bu tip saplantılılar için aşk –artık ne kadar aşk olduğu söylenebilirse– imkânsızlığa duyulan arzunun yanında önemsiz kalır. Bu tip histerikler içinse aşk, tatmin edilememiş arzuya duyulan arzu tarafından gölgede bırakılıyor gibidir.

Aşk ve arzu bağdaşmaz kavramlar mıdır? Şayet öyleyse, bu durum insanların sadece belirli bir kısmı (saplantılılar ve histerikler) için mi geçerlidir? Ya da aşk ve arzu, kaçınılmaz şekilde kavgalı olacak kadar farklı mıdır herkes için? Peki bu yalnızca anlambilimsel bir sorun olmasın? Bu çıkmaza varmadan önce aşk ve arzuyu üstü kapalı bir şekilde nasıl tanımlamıştık? Her dil âşıkane duyguları İngilizcede olduğu gibi ayırmaz. Örneğin Yunanca "Eros" (aşk) terimi hem aşkı hem arzuyu içerir. Belki de buradaki muammamız, kuruntudan başka bir şey değildir.

Önce Freud'un çocuğun ebeveynlerine hissettiği düşkünlük olan Sevgi/Aşk (*Liebe*) ile cinsel arzu arasında ayrım yaptığı yazısında bu muamma hakkında neler söylediğine bakalım.

"Severler ama arzulamazlar"

Arzuyu elde etmenin kolay olduğu yerde
aşkın olmadığına emin olabilirsin.
Capellanus, 1990

Freud birtakım erkeklerin kendilerine eş olarak onlara annelerini hatırlatan kadınları ya da en azından bir dereceye kadar, bilinçli veya bilinçdışı, çocukken annelerinin sağladığı doyumun aynısını sağlayacağına inandıkları kadınları seçtiklerini söyler. Hayat arkadaşı seçimi kendini korumaya yönelik dürtüler veya yaşam dürtüleri tarafından belirlendiği ya da bunlara dayandığı için Freud bu durumu "anaklitik nesne seçimi" olarak adlandırır. ("anakliz" kelimesinin asıl anlamı abanmak, bir şey tarafından desteklenmek, yani bir şeye dayanmaktır.) Bunlar beslenme, sıcaklık ve bakım dürtüleridir.[1] Bu gibi durumlarda eş, erkeğin annesine benzeyeceği, onunla aynı özveri ve adanmışlıkla ilgileneceği düşüncesiyle seçilir.

Kolayca hayal edebileceğimiz üzere böyle bir eş el üstünde tutulacak, ona saygı duyulacak ve belki de itaat bile edilecektir. Bu eşe çok ehemmiyet verilir, pek tabii idealize de edilebilir, idolleştirilir, baş tacı edilir ve kutsallaştırılır – (Jonathan Swift'in sözleriyle) onun saçının tek bir telindeki iyilik, başkalarının bütün vücudunda yoktur. Freud'a göre böyle bir kadın, genç bir erkek annesini nasıl severse öyle sevilir, ancak ensest tabusu yüzünden onunlayken cinsel uyarılma neredeyse imkânsızdır.

1. "Bağlanma teorisi" 1950'lerde John Bowlby'le (1982) başlayan bir psikanaliz ekolü, anaklizin sadece bazı (mesela bir çocuğun bakımını sağlayan birincil kişiye veya hayatının ilerleyen dönemlerinde ona benzeyen birine duyduğu sevgide) değil, bütün nesne seçimlerinde etkili olduğunu ileri sürebilir. Belki de kişinin yetişkinliğindeki neredeyse bütün nesne seçimleri hem narsisistik hem de anaklitik öğeler barındırır.

Peki ensest tabusu bu resme nasıl dahil olur? Cevap oldukça karmaşık çünkü birçok senaryo mümkün.

Freud'a (1912/1957b) göre oldukça az bulunan "normal erkekler" küçük çocukken annelerini sever ancak onlara cinsel olarak saplanmazlar. Bu erkeklerin gerçek cinsel uyanışı (Freud'un *Cinsellik Üzerine Üç Deneme*'sindeki çocuğa özgü cinsellik tartışmasından bağımsız olarak) ergenliğin getirdiği büyük hormonal değişikliklere kadar gerçekleşmez. Annelerini birer oğlan çocuğuyken sevmiş olsalar da ensest tabusunun sonucunda bunu *bastırıverirler.* Klasik Freudyen baba, üç, dört veya beş yaşındaki oğluna çoktan kendisine ait olan annenin birincil sevgi nesnesi olmaktan vazgeçmesi gerektiğini açıkça belli eder.

Hatırlayalım: "Bastırma" yok etme anlamına gelmez. Birinin bir başkasına sevgisi bastırıldığında sadece çevresindekilerden değil, kendisinden bile saklı hale gelir. Bastırma, sevginin kaybolması ve kendisini sadece kılık değiştirmiş biçimlerde göstermesi demektir. Bastırılmış anne sevgisinin olası bir sonucuysa anneye duyulan antipatidir; iyi bilindiği üzere, beş yaşındaki veya beş yaş üstündeki oğlan çocukları, anneleri onlara sarıldığında, onları okşadığında veya onların üzerine düştüğünde (bu eylemler başka insanların önünde gerçekleşmese bile) memnuniyetsizlik, hatta tiksinti duyarlar. Tiksinti, bastırmanın kesin bir işaretidir (basit bir ilgisizlik ve kaçınmadan farklı olarak), peşinen tiksindiğimiz şeyler, bastırma öncesinde ilgimizi en çok çekmiş veya bizi en çok neşelendirmiş şeylerdir.[2]

Anneye duyulan bastırılmış sevginin olası bir diğer sonucuysa (annenin saç rengi, göz rengi, belirli bir giysisi veya mücevheri gibi çeşitli özelliklerini veya tek bir özelliğini taşı-

2. Küçük bir çocuğun hayatının ilerleyen dönemlerinde tiksindirici bulmaya başlayacağı idrar, dışkı ve mide gazıyla nasıl büyülendiğini düşünün.

yan) kılık değiştirmiş anne figürü kadınların yer aldığı ıslak rüyalar veya gündüz düşleridir. Bazen de ilkokul öğretmenleri ve çocuk bakıcıları bu yeri doldurur. Sonradan görülen bir başka sonuç da çoğu zaman farkında olmadan annelerini (ya da anne gibi davranan kız kardeşlerini) hatırlatan kişileri eş olarak seçmeleridir.[3]

Ancak Freud için buradaki önemli nokta, bu gibi "normal erkekler"in durumunda ensest tabusunun anneye duyulan sevginin bastırılmasına yol açarken *cinsel arzunun bastırılmasına sebebiyet vermemesidir*. Çünkü cinsel arzu, ergenliğe kadar, anneleriyle ilişkilerinde neredeyse hiç rol oynamamıştır.

Başka bir deyişle, büyüyüp "normal erkekler"e dönüşen oğlan çocukları için, annelerine (veya kız kardeşlerine) duydukları cinsel arzu hiçbir zaman bastırılmaz çünkü hayatlarında çok temel bazı şeyleri bastırdıkları evrede (yani iğdiş edilme kompleksinin Oidipus kompleksine son verdiği 5 yaş civarında) cinsel arzu mevcut değildi.[4] Böyle erkekler hayatlarının sonraki dönemlerinde aynı kadına hem âşık olup hem de onu arzulayabilir: Anneye önceden duyulan ve babanın iğdiş edilme tehdidi karşısında yeraltına gömülen sevgi şimdi yeni bir kadına aktarılmıştır ve ergenlik döneminde ortaya çıkan cinsel isteklerin aynı kadını cinsel nesne olarak seçmesine mani değildir. Bu gibi durumlarda, şefkat eğilimi ve erotik eğilim birbiriyle iç içe geçmeyi (Freud 1912/1957b s. 180) ve aynı insana yönelmeyi başarır. Aşk ve arzu sözkonusu olduğunda, bu gibi "normal erkekler" için "ya hep ya hiç" durumu kaçınılmaz değildir.

3. Freud burada "normal sevgi" sözkonusu olduğunda bir erkeğin seçtiği nesnede bir prototip olarak annenin sadece birkaç özelliğinin bulunduğunu savunur. Ancak "erkek sevgisi"nin ana hatlarını verdiği makalesindeki anne vekilleri anneye çok benzerler (muhtemelen öncelikli olarak yapısal durumlarından kaynaklansa da).

4. Belki de en azından annenin kendisine cinsel bir arzu duyulmuyordur. Ancak belki de bakıcı, mürebbiye veya dadıya duyuluyordur?

Peki ensest tabusu erkeklerin diğer yüzde doksan bilmem kaç küsurunda nelere yol açar? Cinsel (oral, anal ve/veya genital) kıpırtılar şu veya bu şekilde ensest tabusunun öneminin anlaşılmasından *önce*, yani annelerinden vazgeçmelerinden önce başlamıştır ve bu heyecanlar anneleriyle ilişkilenir. Freud'un apaçık gösterdiği gibi, bu heyecanlar çocukta düzenli olarak meydana gelir çünkü onu emzirerek, poposunu silerek, yıkayarak çocuğun bedeniyle bu kadar kapsamlı şekilde ilgilenen kişi genelde annedir. Bunları yaparken çocuğun bedeninin farklı hassas bölgelerine (erojen bölgelerine ve genel olarak tenine) dokunur ve bu bölgeleri kaçınılmaz olarak uyarır. Bu yüzden bedendeki duyumlar annenin hareketleri, jestleri ve dokunuşlarıyla ilişkilenmeye başlar. (Ancak her anne çocuğunun bedenine şefkatle yaklaşmaz. Kimileri bunu gönülsüzce, görev icabı, sertçe, bezginlik veya tiksintiyle yapar.) Erkek çocuğunun en erken tensel duyumları böylece annesiyle ilişkilenmiş olur.[5]

Bu bağlamda Freud, iki tür erkek çocuk olduğu varsayımında bulunur: annelerine cinsel nesne olarak sadece kısmen saplananlar ile tamamen saplananlar. Freud'a göre tamamen saplananlar, tek ve aynı kadına karşı asla kalıcı bir aşk ve cinsel arzu duyamazlar. Çoğu klinisyen, klinik çalışmalarında bu tarz erkeklerle karşılaştıkları konusunda hemfikir olsa da Freud'un yorumu bazı açılardan şeffaf değil gibidir. Öyle ki, eğer bu çocukların durumunda Oidipus kompleksi sona erdirildiğinde, anneye duyulan sevgi de cinsel arzu da bastırılmışsa, neden bu bastırılmış cinsel arzu (daha önce "normal erkekler" örneğinde gördüğümüz gibi), bastırılmış aşkın yer değiştirdiği kadına yönelecek şekilde yer değiştirmesin? Bastırmanın sev-

5. Bu durum, kişi ağırlıklı olarak bir dadı veya bakımına yardımcı bu gibi bir başkası tarafından büyütüldüğünde daha karmaşık hale gelir.

giye etkisi, cinsel arzuya etkisinden farklı mıdır? Freud'un bu soruya cevabının net bir "evet!" olduğu görülüyor.

Freud'un görüşü şu şekilde ifade edilebilir: Erkek çocuk, annesiyle tensel temasa geçme isteğine bebeklerin nereden geldiğini öğrenene dek bir anlam veremez. Cinselliğe dair hiçbir şey bilmeyen çocuk, annesini cinsel bir varlık olarak düşünemez. Annesine fiziksel olarak yakın olma isteği de ona tamamen masum gelir; daha doğrusu, bu hisler neyseler odurlar, çünkü çocuğun henüz masumiyet kavramına karşıt yozlaşma veya ahlaksızlık gibi kavramlardan haberi yoktur. Ancak cinselliği (ve Batı kültüründe ona neredeyse her zaman eşlik eden cinselliğin "kirli", "kötü" veya "edepsiz" olduğu fikrini) keşfettiğinde ve cinselliğin annesiyle babası arasında yaşanmış, hatta belki yaşanmaya da devam ettiğini fark edince çok mühim bir şey gerçekleşir. Büyük önem taşıyan bazı gerçekleri öğrenir ve Cennet Bahçesi'ndeki Âdem ile Havva gibi İyilik ve Kötülüğün Bilgisi Ağacı'nın meyvesini yiyerek masumiyetini kaybettiği anda (cinsel mevzulardan habersiz olmayı kapsayan) "masumiyet hali" diye bir kavram doğar.

Çocuk bir anda annesine duyduğu zevk veren hislerin "safiyane temiz" ya da masum olmadığını fark eder. Bu hisler kirli ve fenadır. Bu kavrayıştan önce, "temiz" ve "kirli" öncelikle idrar, dışkı ve kusmuğun varlığı ve yokluğunu ifade eden kavramlardır. Ancak o saatten sonra (en azından birçok Batılı ailede) neredeyse bütün tensel deneyimler için; sadece çocuğun kendi tensel deneyimleri değil annesininkiler için de geçerli olmaya başlarlar.

Annesi bu kavrayıştan önce var olmayan bir kıstas yüzünden gözden düşer. Birdenbire kafasında dünyada iki çeşit kadın olduğu fikri oluşmaya başlar: Bir tarafta annesinin cennetten kovulmasından önceki haline; annesinin, babasını kendisine tercih etme günahını kavramasından (çocuk, babasının bu de-

rece yakın fiziksel temasına izin veren annesinin bu hareketinin ihanete denk olduğunu düşünür) öncesine benzeyen kadınlar; diğer tarafta annesinin cennetten kovulmasından sonraki haline benzeyen kadınlar: onu başka bir adamla aldatma kapasitesine sahip olanlar. (Böylece çocuğun da iki farklı imgesi ortaya çıkmış olur: kavrayıştan önceki hayalci, masum, saf, sevgi dolu, iyi kalpli, aseksüel bir imge –gerçeği yansıtmasa da– ve sonraki düşkün, ahlaksız, bencil, istismarcı imge.)

Böylece anne iki kadın kategorisi için de bir model oluşturur: çocuğun, kendisinden farklı olarak babasına özel bir tensel ayrıcalık tanımadığına inandığı anne (buna *anne*$_1$ diyelim) iyi kız modeline denk düşer (ya da Freud'un deyimiyle Meryem Ana) ve oğluna bağlılığına ihanet eden günahkâr anne (buna da *anne*$_2$ diyeceğiz) de kötü kadındır (veya yosma).[6]

Hayalindeki bağlılık ne kadar kuvvetliyse, düşüş de o kadar sert olacaktır. Çocuğun annesinin mutlak sadakatine sahip olduğu yanılsaması ne kadar büyükse ihanete uğrama hissi de o kadar ağır olacaktır (tek çocuklar veya tek oğlan çocukları bu tip bir sadakate fazlasıyla inanabilirler). Annesinin, çocuğu annenin dizinin dibinden ayırmaya niyetlenen babayla saf tuttuğunu gördüğündeyse yarasına tuz basılır. Tersini gösteren durumlara rağmen çocuk annesinin onu herkesten çok sevdiğine ne kadar inanırsa dünyadaki iki çeşit kadın efsanesi arasındaki yarılma da o kadar derinden olacaktır. Freud'a göre, o andan itibaren çocuğun şefkat eğilimi (sevgi ve şefkat) sadece saf, sadık anne efsanesine (Meryem, azize, vefalı komşu kızı) meylederken, cinsel eğilimse sadece düşmüş, günahkâr anneye (güvenilmez, önüne gelenle yatan kadın) meyleder. İhanet

6. Freud 1910/1957a, s. 168-70. Bu belki de gündelik dildeki şu tabirlerin mantığını açıklayabilir: "Bakireyle eğlen, fahişeyle evlen" ve "Bir hanımefendiye fahişe, bir fahişeye hanımefendi gibi davran."

kavramı bundan böyle sadece *anne*$_1$ gibi olduğunu düşündüğü birini sevme nedenlerini açıklayabilirken, bu kavramın sadece *anne*$_2$ gibi birine cinsel ilgi duymasının nedenlerini açıkladığına inanmıyorum, çünkü aynı çocuk pekâlâ hiçbir kadına cinsel arzu duymayabilir ya da hiçbir kadını sevmeyebilirdi de. Belki Freud *anne*$_2$'ye duyulan münhasır cinsel ilginin ensest tabusuyla açıklanabileceğine inanmıştı. Eğer öyleyse, Freud muhtemelen çocuğun, babasının iğdiş edilme tehdidinin sadece *anne*$_1$ gibi kadınlarla cinsel teması yasakladığını düşündüğünü farz eder. Açık olan şudur: Freud'a göre çocuğun zihninde, *anne*$_1$ ve *anne*$_2$ asla aynı kadında birleşmez. Erkek sevdiğinde arzu duymaz, arzu duyduğundaysa sevmez. (Freud, 1912/1957b, s. 183).

Çoğu erkeğin, kadınları oldukça farklı bu iki kategoriye dahil ettiğini ve iki kategoriye de mensup kadınlarla, çoğu kez aynı anda, değişik ilişkiler peşinde koştuğunu çok az insan yadsıyacaktır. Ancak annenin cinsel anlamda kovulmasının, bu yaygın toplumsal fenomenin –Freud'un bir yüzyıl önce yaşadığı Viktoryen ortama kıyasla cinsel konularda daha az ahlakçı olmaya meyilli– 21. yüzyıldaki aileler açısından makul bir açıklama olup olamayacağı merak konusu olabilir. Bugünün çocukları cinsel konulardan Freud'un zamanına kıyasla çok daha erken haberdar olmuyorlar mı? Modern zaman çocukları daha erken yaşlardan itibaren anne babalarının seks yaptığının farkına varmıyorlar mı? Burada belki de tıpkı Freud'un zamanında olduğu gibi sınıfsal bir öğe de mevcut: Mütevazı koşullarda yaşayan aileler hep beraber bir yatak odasında uyurlar ve çocuklar doğumlarından itibaren anne baba arasındaki cinsel eylemlere tanık olur.

Belki de böyle mütevazı koşullarda büyüyen çocuklarda hiçbir zaman o kadar keskin bir Meryem/Yosma ayrımı oluşmamıştır veya benzer bir ayrım cennetten cinsel anlamda değil de duygusal anlamda kovulmasının sonucu olarak meydana gelir: Çocuk belki de başlarda annesinin onu her konuda diğerlerine

tercih ettiğine inanırken, annesinin, onu anasının dizinin dibinden ayırmaya ve bir erkek haline getirmeye çalışan babasıyla taraf tuttuğunu algıladığında ihanete uğramış hisseder.

Bunu söylüyorum çünkü Freud'un bir yüzyıl önce gözlemlediği gibi bugün de bir sürü erkekte aynı kurtarma fantezisinin olduğunu görüyoruz: Özünde iyi ve saf olsa da kaderin acımasız oyunlarının onu içkiye, uyuşturucuya, striptizci veya kucak dansçısı olarak çalışmaya, hatta seks işçiliğine kadar düşürdüğü, yani yolunu kaybetmiş bir kadını kurtarma fantezisi. Buradaki fantezi –Freud'un döneminde olduğu gibi– *anne*$_2$'yi *anne*$_1$'e geri çevirmektir.[7]

Böylesine keskin bir ayrımın altında başka bir sebep daha yatıyor olabilir mi? Freud'un Meryem/Yosma ayrımı teorisi, çocuğu bir seçimle karşı karşıya getirerek Oidipus kompleksini noktalayan iğdiş edilme kompleksi hakkındaki kapsamlı yazılarından daha önce gelir (erken dönem yazılarındaki birkaç ifade hariç).[8] Çocuğun karşı karşıya geldiği seçim şudur: ya annesine bağlılığından feragat edecek ya da babası tarafından penisi kesilecek, dolayısıyla onun verdiği hazzı kaybedecektir. Açıkça söylemek gerekirse ya birincil sevgi nesnesinden vaz-

7. Freud'un buradaki tespitiyle ilgili olarak 4. Bölüm'de ele aldığım konularla da bağlantılı birkaç soru sormak istiyorum: Anne hatırı sayılır miktarda libidoya sahipken bunun çoğunu kaybetmiştir; daha sonra erkeğin ilgisini çeken "düşkün" kadınlara da çokça libido yatırımı yapmasına rağmen sonradan bu yatırımın yenilenmesi ihtiyacı doğmaz mı?

Yoksa annenin düşüşünden sonra erkeğin tüm libidosu ona dair eski bir ideal imgeye gider de erkek bunun bir kısmını tekrardan kendisine yöneltmeye mi çalışır? Bir kadını kurtardığında kendisi de tekrardan sevilmeye layık hale mi gelir? Artık sevilmeye layık olmayışının sebebi annenin düşüşü müdür? Anne düşünce, o da mı düşmüştür?

8. "İğdiş edilme kompleksi" ifadesi gerek *Düşlerin Yorumu*'nda gerekse *Cinsellik Üzerine Üç Deneme*'de (sonradan eklenen kısımlarda) geçse de, kavramın ilk detaylı tartışması "Çocukların Cinsel Teorilerine Dair" adlı makalede (Freud, 1908/1959a, s. 216-17) yapılmıştır ve yayımlanmış bir eserde bahsinin ilk olarak Küçük Hans örneğinde geçer (Freud, 1909/1955f, s. 8 ve başka yerlerde). Ne var ki iğdiş edilme kompleksinin erkeklerde Oidipus kompleksini sonlandırdığı görüşü ancak Freud'un çok daha sonraki eserlerinde ifade bulacaktır.

geçecektir ya da cinsel tatmin ihtimalinin neredeyse tamamını kaybedecektir. Bu denklemde sevgi ve cinsellik birbirlerine karşıt konumlanır, birinden biri eksik olmalıdır.[9] Eğer sevgisinin seçilmiş nesnesi olarak annesinden vazgeçmeyi inatla reddederse, kadınlarla cinsel haz yaşama kapasitesini kaybeder. (İğdiş edilme için penisinin gerçekten de kesilmiş olması gerekmez, kadınlarla birlikteyken cinsel işlevlerini yerine getirmekten veya haz almaktan aciz hale gelebilir sadece.) Eğer inatla penisine tutunursa da birincil sevgi nesnesinden vazgeçmiş olur ve bir daha yeniden sevip sevemeyeceği şüpheli hale gelir. Eğer sevmeyi başarabilirse, belki de sevdiği kişi bir kadın değil de onu böylesine katı bir seçim yapmaya zorlayan babası gibi bir erkek olacaktır.

Nitekim bazı oğlanlar için Freudyen babanın iğdiş edilme tehdidi, sadece annelerine duydukları sevgiyi ona benzeyen başka kadınlara aktarmaları gerektiğini değil, sevgi ve cinselliğe dair "ya hep ya hiç" yaklaşımı oluşturmaları gerektiğini ifade eder. Bu durum bize, babanın (ya da baba yerine geçen kişinin) sözlerindense bu sözlerin oğul tarafından nasıl yorumlandığının önemli olduğunu gösterir. Babanın niyeti, oğluna, kendine ait bir kadın araması gerektiğini anlatmak olabilir ancak oğul bunu bütün kadınlara duyulan sevginin yasaklanması, hatta sevginin tamamen yasaklanması olarak yorumlar.

Açıkça görüldüğü gibi, sevgi ve arzu arasındaki bu yarılmanın olası açıklamasında annenin bir rolü yoktur. Bu büyük bölünme babanın, çocuk tarafından mecazi ya da hakiki olarak anlaşılabilecek iğdiş edilme tehdidi, yani gerçek fiziksel organın veya babanın takdir ve sevgisinin kaybı olarak algılanabilecek tehdit yüzünden ortaya çıkar.

9. Hatta denebilir ki, Freud'un kastettiği şeyi harfiyen "tercüme edecek" olursak, erkek ya kadından vazgeçer ya da ona dönüşür.

Daha uç vakaları şimdilik bir kenara bıraktığımızda, oldukça yaygın şekilde, erkeklerin zihinlerine iki farklı kadın kategorisinin yerleşmiş olduğunu görürüz. Dedikleri gibi bir erkek "iyi kızı" sevip ona iyi davranabilir ancak onu adeta *dokunulmaz* olarak görmesi muhtemeldir. Ara sıra yanağına kondurduğu öpücükler, el ele tutuşmalar veya kıza ceketini giymesi ya da arabaya binmesi için yardım ederken saçını okşadığı anlar dışında cinsellik yasakmış gibi davranır. Benzer şekilde, kızın sevgi gösterilerine tahammül etse de kızdaki cinsel uyarılma belirtilerini görmemeyi tercih eder.

Hayat arkadaşını anaklitik olarak seçen bir erkek için (Freud'un ortaya koyduğu diğer başlıca nesne seçimine, yani imgeselle ilişkili narsisistik nesne seçimine bu kitabın 2. Bölüm'ünde değineceğiz) sevgi üç kişiliktir. Bu erkeğin annesi, erkeğin eşiyle asla tanışmasa da –hatta ölmüş bile olsa– partner seçimine yakından müdahil olur. Erkeğin karısı, annesinin bıraktığı yerden devam eder; gerçekten onun gözünde annesinin daha genç bir versiyonu ya da reenkarnasyon geçirmiş halinden başka bir şey değildir.

Çoğu erkek eşini böyle bir anaklitik kaideye dayanarak seçmediğini söyleyerek itiraz eder. Ancak Freud'a göre erkek, genellikle ***karısını zamanla bir anne figürüne dönüştürür***. Başlarda annesinden çok farklı gibi görünmüş olsa da birkaç ayda, yılda veya onyılda karısını giderek artan şekilde anne rolüne büründürmeye (özellikle çocuklarının annesi olmuşsa) ve annesi gibi görmeye başlar. (Otuz yıllık analitik deneyimimde gördüğüm kadarıyla, erkeklerin başına gelen en yaygın dil sürçmesi mutlak surette bilinçli şekilde "karım" diyecekken "annem" demeleridir, "karım" yerine "kız kardeşim" denmesi de ihtimallerin ikinci sırasındadır.) Dolayısıyla bir erkek annesine en az benzeyen kadını seçtiğine inanmış ve partnerini cinsel olarak birkaç yıl hatta yıllar boyunca heyecan verici bulmuş olsa da ona er ya da

geç annesine duyduğuna benzer hisler beslemeye başlar. Başlarda partnerinin çok da "iyi bir kız" olduğunu düşünmese de zamanla ona dokunulmaz bir figürmüşçesine yaklaşmaya başlar.

Belki bir görev, belki de bir nostalji duygusundan hareketle onunla sevişmeye kalktığındaysa başka bir kadın hakkında fantezi kurmadan, seks öncesinde veya sırasında porno izlemeden veya "performans artırıcı" ilaçlar almadan ereksiyona ulaşamadığını veya ereksiyonunu koruyamadığını fark edecektir. Suçu ilerleyen yaşına veya fiziksel bir soruna yüklemeye çalışabilir. Ona ilaç satmaya pek hevesli sağlık kurumları da bu inançlarını körükler. Ancak genellikle, gece gördüğü rüyalarda (REM uykusu sırasında) ereksiyona ulaşmakta ya da onu korumakta hiçbir sorun yaşamaz. Porno izlerken veya sevmediği bir kadını baştan çıkarmaya çalışırken de böyle bir sorun yaşamaz. Başka bir ifadeyle, iktidarsızlığı (ya da bugünlerde insanların sorunu hiç şüphesiz daha antiseptik kılmak için tercih ettikleri, ancak doktorların farkında olmadan kullandığı ED kısaltmasıyla ilahi adalet sonucu oEDipus'a selam çakan bir tıbbi terim olan "ereksiyon bozukluğu" [*erectile dysfunction*]) sadece kafasındadır. Çünkü yatağını paylaştığı kadını zihninde anneciğine dönüştürmüştür.

Onu sevebilir ama cinsel olarak arzulamaz. Ona göre sevgi ve arzu sanki farklı dünyalara aittir.

"Arzularlar ama sevmezler"

[İçki], efendim, hem kışkırtır hem yıldırır:
Arzuyu ateşler, ama işi becerecek gücü de elinden alır.
Shakespeare, *Macbeth*

Böyle bir erkek "yanlış bir kadın" veya "kötü kız" (ve bir kadın onunla sadece evlilik dışı bir ilişkiye girmeye, yani ahlaki ve/

veya hukuki sınırları aşmaya razı olduğu için bile kötü damgası yiyebilir) için cinsel arzu hissedebilecek olsa da onu sevmeye başlaması mümkün değildir. Çünkü sevgi, güvenilir ve sadık eşine tahsis edilmiştir.

Nitekim başka bir kadının kocasıyla yatan kadınlar da kendilerini bu şekilde kandırır: Erkeğin kendilerine son derece bağlı olduğuna ve onun karısını terk edeceğine inanmak isteseler de erkeğin metresine bağlılığı öncelikle erotiktir ve onu gerçekten sevdiği söylenemez.

Arzularlar ama sevmezler; bu iki zıt kutup asla bir araya gelmez. Bu tür erkeklerin her zamanki sevgi ve arzu biçimlenimi genellikle şöyledir:

1. Doğru kadın (Çoğu hastasının mensup olduğu sınıfa gönderme yaparak, kendi burjuva sınıfından, der Freud.): Sevgi mümkündür, arzu imkânsız.
2. Yanlış kadın (alt sınıftan bir kadın): Arzu mümkündür, sevgi imkânsız.

Bu erkek toplumsal âdetleri boş verip yanlış kadınla *evlenirse*, yani arzuyu sevgiye tercih ederse, kadının "doğru kadın" rolüne yani şehvet duyamayacağı birine dönüşmemesi için uyanık olmak zorundadır. Kadını zihninde, belki sözleriyle sürekli *aşağılamalıdır* ki asla annesinin sahip olduğu itibara yaraşır biri gibi görünmesin gözüne.[10] Kadın seks esnasında kötü kadını

10. Buyurun size bununla ilişkili ama biraz daha farklı bir senaryo örneği: Analizanlarımdan biri babası gibi güçlü, baskın ve dediği dedik gördüğü bir kadınla uzun yıllardır evliydi. Bir gün işten eve geldiğinde eşini lavabonun altına girmiş, tesisatı onarmaya çalışırken bulmuştu. Onu pek de saygın addetmediği, hatta onur kırıcı bulduğu bu pozisyonda görünce, kadın birden onun gözünde fallus konumundan çıkmış (ki bu pozisyonu da kendisinin hayattaki performansını yeterli bulmayışına bağlıyordu) ve kısmi hafifmeşrep bir nesne konumuna geçmişti. Eşinin onda arzu uyandıran bu pozisyonunu en son evliliklerinin ilk günlerinde görmüştü. O akşam onunla üç kere tutkuyla sevişmesine kendi de şaşırmıştı.

oynayarak bu rolü kabul edebilir, ancak bu durumun "oynama" hali ne kadar açık edilirse libidosu için o kadar az ikna edici olacaktır.[11] Sevgi ve arzu ayrı tutulduğu, yani sevgi bir kenara atıldığı sürece işler erkek için yolunda gider.[12] Kadınsa bu durumu doğal olarak tatmin edici bulmaz![13]

Freud'un (1912/1957b) erkeklere dair vardığı sonuç şöyledir: "Severken gerçekten özgür ve mutlu bir erkek kadınlara saygı duymakla ilgili güçlüğün üstesinden gelmiş ve annesi veya kız kardeşiyle ensest fikriyle yüzleşmiştir." (s. 186) Başka bir ifadeyle, bir erkek kadınları kutsallaştırmaya, melek veya azize gibi görmeye son vermelidir çünkü aksi takdirde onları cinsel olarak arzulayamaz.[14] Freud'un cümlesinin ikinci bölümü şunu ima eder: bir erkek, bir kadınla yaşanan cinsellikte her

11. Tabii bu, fantezinin korkutucu bir hal almaması için gerçekleşirken veya meydana gelirken genellikle bir falso yaşanmaması gerektiği anlamına gelmiyor. Lacan'ın VIII. Seminer'de söylediği gibi, "[Jean Genet'in eserinde] fahişelerin çok iyi bildiğini öne sürdüğü bir şeye, yani fantezilerinin gerçekleşmesi için yanıp tutuşan erkeklerin ne tür renkli fikirleri olursa olsun hepsinin tek bir ortak noktası olduğu gerçeğine dikkat çektiği o harikulade bölümü rahatlıkla bulabilirsiniz. Sözkonusu ortak nokta şudur: Eyleme dökerken gerçek dışı görünen bir özellik olmak zorundadır, aksi takdirde eğer fantezinin tamamı gerçekleşirse allak bullak olurlar. Kişinin hayatta kalma şansı belki de hiç kalmaz" (Lacan, 2015, s. 392).

12. Lacancı bir dille ifade edecek olursak, burada saplantılı olanın önünde "ya paran ya canın" gibi mecburi bir seçim olduğunu söyleyebiliriz (Lacan, 1973a, s. 191-3/210-3): ya arzun ya eşin. Daha doğrusu, buradaki mecburi seçim aslında sevgi ile arzu arasındadır; kadınla kurulan gerçek ilişkide arzunun da yer alması için sevginin her zaman yitirilmesi gerekir. Buna genelde bulunan çözüm, kadınla kurulan gerçek ilişkide sevgiyi, evlilikdışı sanal veya kısa süreli ilişkilerdeyse arzuyu seçmektir.

13. Görünüşe göre Freud (1912/1957b) burada zımnen, çocukken değil ancak yaşamın ilerleyen dönemlerinde (Oidipal öncesi nesnede değil, sonrasında) sevgi ve arzu iç içe geçtiği takdirde birini bastırmaya veya birini Eros denkleminin dışında bırakmaya ihtiyaç olmadığını varsaymaktadır. Gelgelelim, daha olağan durumu "severler ama arzulamazlar" şekilde nitelendirir (s. 183). On yıl sonra Freud (1921/1955d, s. 112) bu kaynaşmanın ergenlikte, haliyle de Oidipus kompleksinin çözülmesinden çok sonra yaşandığı düşüncesini netleştirir. Peki o zaman bu kaynaşmayı yaratan nedir? Hormonlar mı? Sosyalleşme mi? Freud bunun yanıtını vermez.

14. Erkeğin kadınlara olan saygısını hepten yitirmesi gerektiğini kastetmediğini varsayıyorum ama burada bana katılmayanlar da olacaktır; bir kadına saygı duymak, onu kendiliğinden ana bacı sınıfına mı dahil eder?

zaman ensest bir taraf olduğunu kabullenmelidir. Ensest itkiler her analizde karşımıza çıkar ve bu itkilerin derecesi kardeşler arasında veya ebeveynle çocuk arasında doğrudan cinsel temas olup olmadığına göre değişir.

Sonuç olarak Freud'un açıklamalarından bazılarını bir araya getirdiğimizde, bir erkeğin sevgisinin ve arzusunun tek bir kadında birleşebildiğini, hatta belki de kalıcı olabileceğini görürüz, bu sadece ve sadece şu durumlarda mümkündür: (1) annesi tarafından ihanete uğramış olma hissi üzerine çalışılmışsa; (2) annesi veya kız kardeş(ler)ine karşı cinsel arzu duyabileceği ihtimali artık onu sarsmıyorsa ve kadınlarla ilişkilerinin hepsinde ensest bir şeyler olduğunu fark ederek ensest tabusunun içyüzünü görebilirse ve (3) iğdiş edilmeyle yüzleşirse, yani kendisinin çocukken sahip olduğu birincil *jouissance* kaynağından ayrılmasına izin verir ve onu geri kazanmaya çalışıp durmaktan vazgeçerse. Bırakın hepsini, bunların bir tanesini bile başarmanın esaslı bir analizden geçmeden nasıl mümkün olacağını hayal etmekse çok güç!

Kadınlar, Aşk ve Arzu Üzerine

Bir kadının tek bir adam için hep aynı
tutkuyla yanıp tutuşması zordur.

Ovidius, *Aşk Sanatı*

Anne Elliot: Şurası kesin ki siz bizi unuttuğunuzda, biz sizi unutmayız [...] Cinsiyetim hakkında iddia edebileceğim bütün ayrıcalık (ki çok da imrenilecek bir cinsiyet değildir, gıpta etmenize gerek yok) çok uzun süre sevebiliyor oluşudur, varoluş ya da umut yok olduğunda bile.

Austen, *İkna*

Erkeklere kıyasla, kadınların sevgiyle arzuyu aynı kişide yaşabilmelerinin daha kolay olduğu söylenir. Acaba bu eski tabirde biraz olsun doğruluk payı var mıdır?

Freud (1912/1957b) burada bahsetmiş olduğum "Aşk Alanında Evrensel Değersizleştirme Eğilimi" yazısında kadınların cinsel nesnelerini değersizleştirmeye çok da ihtiyaç duymadığını söyler (s. 186). Bu duruma getirdiği tek açıklama, kadınların erkeklere aşırı değer biçmediği, yani onları zihinlerinde ideale, Meryem'e benzeyen figürlere dönüştürmediğidir. Freud bunun nedenleri hakkında pek konuşmaz. Ancak daha önce annenin gözden düşmesi hakkında söylediklerimiz ışığında, Freud'a göre, erkek çocuğunun gözünden düşen anne örneğinden farklı olarak babanın, kız çocuğunun gözünden düşmediğini varsayabiliriz.

Fakat yine de, tıpkı küçük bir oğlan çocuğu gibi küçük bir kızın da, bebeklerin nasıl yapıldığını keşfettiğinde, yani babasının annesiyle cinsel ilişkiye girdiğini öğrendiğinde aynı derecede sarsıldığını tahmin edebiliriz. Bu durumun farklı sonuçlar doğurmasının sebebi, erkeklerden farklı olarak kadınların bakire olmasının beklendiği toplumlarımızdaki çifte standart mıdır? Belki de kısmen böyledir, ancak babasının bir tanesi olduğunu düşünen kız çocuğunun, zannedilenin aksine, babasının annesiyle cinsel ilişkiye girerek kendisine ihanet ettiğini düşünmesi bu durumda yine de mümkün olmaz mıydı? Neden kız çocuğunun örneğinde de, düşüşten önceki sadık babayla (*baba*$_1$) düşüşten sonraki sadakatsiz baba (*baba*$_2$) ayrımı ortaya çıkmasın?

Kızların karşı cins ebeveyninin onları diğer herkese yeğlediğine inanarak kendilerini kandırmaya daha az meyilli olduğu sonucuna varabilir miyiz? Kültürümüzde varlığını baskın şekilde gösteren "babasının küçük kızı" tabiri bu sonuçla çelişir. Histeriklerde sıklıkla karşılaşılan "zayıf baba" figürüne yaslanma durumuysa, erken yaşlardaki bir çeşit ideal, güçlü ba-

baya duyulan inanca işaret eder.[15] Burada erkeklerin kurtarma fantezisiyle (*anne*$_2$'yi *anne*$_1$'e geri çevirmek) histeriklerin zayıf babayı daha önceki güçlü haline döndürme fantezisi arasında bir benzerlik kurulabilir.

Freud'un kadınların cinsel nesnelerini değersizleştirmeye pek de ihtiyaç duymadıkları iddiasında doğruluk payı varsa, bunun nedenleri belki de şurada aranmalıdır: Küçük kızın ilk sevgi nesnesi nadiren babadır; her daim annedir. Birincil sevgi nesnesinin hem kız hem de oğlan çocukları için birincil bakım veren anne olduğunu fark etmesi Freud'un yıllarını aldı ve kadın meslektaşlarının teşvikleri sayesinde oldu. Birincil bakım veren, bugün bile genellikle annedir, çünkü eninde sonunda çocuklarla fiziksel, tensel temasın çoğunu o gerçekleştirir; kucağına alır, banyo yaptırır, besler, bezlerini değiştirir.[16] Anneye duyulan sevginin babaya kayması durumu ancak daha sonra, dolambaçlı ve sadece kısmi olarak gerçekleşir. Freud'un geç dönem yazılarında bahsettiği üzere (1931/1961c ve 1933/1964, Bölüm 33), bu geçişe, anneye duyulan hatırı sayılır nefret eşlik eder. Bu nefretin birçok sebebi vardır: annenin kızını yeterince emzirmemesi, çeşitli bakım ve zevklerden mahrum bırakması, kızın penis eksikliğinin sorumlusu olması ve liste böyle uzayıp gider (1931/1961c, s. 234).

Bu sebeplerin görece doğruluğu veya yanlışlığı bir yana, anlaşılan o ki, bir kız çocuğu öfkesini annesinde yoğunlaştırıp ondan uzaklaşmakta ve sevgisini babasına yöneltmektedir. Anne şeytanlaştırılır, baba sevilir.[17] Kız çocuğunun *babaya*

15. Analizanlarımdan biri babasından bahsederken "Onu ayakta tutmak için çok uğraştım," demişti.

16. Genç bir kızın babasıyla tensel bağı haliyle genç bir erkeğin annesiyle kurduğu bağdan çok daha zayıftır. Bu da ensest tabusunun öneminin kızlarla erkekler arasında fark göstermesine neden olabilir.

17. Belki daha sık yaşanan, annenin en azından belirgin ölçüde sevilmeye devam etmesi (ama belki bir yandan da değersizleştirilmesi?) ve babanın en azından belirgin ölçüde

sevgisi sonradan başladığı için, bu sevgi hiçbir zaman babanın birinde mükemmel görüldüğü masumiyetle, diğerindeyse ihanete uğrama ve yoksunlukla tanımlandığı iki farklı döngü ya da evreye tabi olmaz.

Şimdi, Freud'un kadınların cinsel nesnelerini değersizleştirmeye pek de ihtiyaç duymadıkları yönündeki iddiasına ters düşerek ve böylece sevgi-arzu ayrımını görünürde es geçerek, "kötü-çocuk fenomeni" diye adlandıracağım bir şeyden bahsedeceğim. Bu, Freud'un teorik bir dikkatsizlik veya önyargı yüzünden ya da böyle bir durum yüz yıl öncesinde, onun Viyana'daki çevresinde mevcut olmadığı için göremediği bir fenomen. Yine de eğer Jane Austen *Northanger Abbey*'in Yüzbaşı Tilney'ini ve *Gurur ve Önyargı*'nın George Wickham'ını hiç yoktan icat etmediyse (ki bana pek öyle gelmiyor), bu durumun en az iki yüzyıldır geçerli olduğunu savunuyorum. Bizzat Stendhal (iyi, ancak oldukça nevrotik bir oğlandı) 1822'de kötü çocukların kendi dönemindeki kadınlar arasındaki cazibesi hakkında yakınıyordu: "Kişi kadınlarla her şeye cüret edebilmelidir. General LaSalle'nin yapamadığını, bıyıklı ve ağzı bozuk bir kaptan yapar." (Stendhal, 2004, s. 79/ 82)[18]

arzulanmasıdır. Bu resme bir de özdeşleşmeyi eklediğimizde işler iyice karmaşıklaşır, zira bir kız babasının annesinde sevdiği şey olduğuna inandığı iyi kızla (bir nevi, anne₁ ile) özdeşleşirse, her tür şehvet dışarıda kalabilir ve seksten ancak bir bakıma mecbur bırakıldığında keyif alabilir çünkü bu şekilde günah veya iğrenç addettiği keyfin sorumluluğunu üstlenmek zorunda kalmaz. Hatta seks yaparken annesine, babasına ya da her ikisine ihanet ettiğini veya onlara karşı günah işlediğini hissedebilir; keyif alabilmek için ciddi bir karşı güce ihtiyaç duyabilir ki o zaman bile bu keyif hoşnutsuzlukla iç içe geçecek veya lekelenecektir.

18. Stendhal'ın *âme-tendre*'si (hassas ruh) istenmek ister ama "yabani", sıradan adam (bıyığıyla övünen ağzı bozuk yüzbaşı) istenmek istemez. Bu adam doğrudan sonuca gitmek ister: Ne istediğini bilir ve onun peşine düşer. Karşısındaki kişinin onu sevip sevmeyeceği sorusu zihnini meşgul etmez. Stendhal (2004) bu tür adamların kendisi gibi hassas ruhlara kıyasla kadın meselelerinde neden daha başarılı olduklarını merak ederek, "kadınların erkeklerde en çok küstahlığa değer vermelerinin sebebi, onlara dayattığı tevazu ve ölümcül sıkıcılık mıdır?" diye sorar (s. 85/86). Stendhal'a göre tevazu, hassas ruhları (erkeklerin hassas ruhlarını) alevlendirir ama kadınlar tevazuya hiç önem vermeyen, onları

İster dünün vakur olmayan, küstah, bıyıklı askerleri ister bugünün kirli sakallı, dağınık, küpeli veya dövmeli çocukları olsun, bu gibi "kötü çocuklar" kadınların kendi idealize edilmiş baba figürlerine muhtemelen uymaz, adabımuaşeretlere ya da yakınlaştıkları kadınlara pek de hürmet etmezler. (En azından, Freud'un daha önce alıntıladığımız sözleriyle söylersek, "kadınlara saygı duymakla ilgili güçlüğün üstesinden gelmiş"lerdir.) İstediklerini isterler, lafı gevelemezler: Seks isterken sevgi, kısa süreli bir eğlence ve heyecan ararken uzun süreli bir ilişki arıyormuş gibi yapmazlar.

Bu tip erkekler kadınlara, babaları gibi prenses muamelesi de yapmazlar: Onlara saygı göstermek yerine laubalidirler. Bu saygısız erkeklerden hoşlanan bir kadın onları sever mi, arzular mı, yoksa her ikisini de mi hisseder? Onları öncelikle arzuladığını ve çok sevgili babasıyla cinsel olarak arzuladığı bir erkek arasında benzerlik olmaması gerektiğini söyleyebiliriz. (Tabii kötü çocuklar ona oldukça laubali davranan ve zaten en başından itibaren pek de idealize edilebilecek bir figür olmayan babasının yeni kopyaları da olabilirler.) Kötü çocuklar basmakalıp bir şekilde eril, heyecan verici, sınırları zorlayıcıdır, hiçbir surette güvence vermezler; birlikte olunmaması gereken tiplerdir bunlar. Böyle birinin cinsel olarak kadından daha deneyimli olduğu ve kadının en yakın arkadaşı olmakla hiç ilgilenmediği düşünülür, onunla ilişki genelde bir mücadeledir ve kadın çoğunlukla onu bir şekilde değiştirebileceğini düşünür.

öpmek veya onlara kur yapmak için izin istemeyen erkekleri arzular. "İlk temasta biraz kaba ve kayıtsız davranmak, eğer bu ilaç doğal biçimde uygulanırsa, ateşli kadınların saygısını kazanmak için neredeyse şaşmaz bir yöntemdir" diye de ekler (s. 144/131).

Ovidius'un "[kadın] sizden talep ettiği şeyi almaya korkar; talep etmedikleriniyse ister: Zira onun asıl sevdiği, sizin ısrarınızdır. Yeterince ısrarcı olursanız, istediğiniz her şeye kavuşabilirsiniz" sözleri de herhalde Stendhal'ın bu görüşünü bir miktar destekler (*Aşk Sanatı*, I. 484-5).

Belki birçok kadın da aynı anda sevip arzulayamaz, aynı nesneyi kolayca hem sevip hem de arzulayamaz. Cinsel olarak uyarılmak için yanlış adamla olmak zorundadır; feleğin çemberinden geçmiş, babasının aksine ona değerli bir mücevher gibi davranmayan biriyle olmak. Çünkü aksi takdirde arzulamayacak, sevecektir. Erkek ona hürmet veya saygıyla değil de cüret ve şehvetle bakmalıdır. (Çelişkili biçimde, böyle bir adamı bulduğunda, farkında olmadan, aslında istemeyeceği bir şeyi, ona sevgi gösterisinde bulunmasını dileyebilir.)

Bir kadının kötü çocukların cazibesine kapılması meselesine 7. Bölüm'de döneceğim, ancak şimdiden netleştirmek istediğim şey, kadının kötü çocuğun duyduğu arzuyla heyecanlandığı ancak olası bir ilanıaşk karşısında ona ilgisini kaybedeceğidir. Onunla düzenli bir ilişki içine girdiğinde, adamın onu sevdiğini pek belli etmemesini tercih edecektir; adam sevgisini annesine ya da anneannesine saklamalıdır.

Kadının adamın arzusunu sevgisine tercih ettiğini biliyoruz ancak bu durumun kadında nelere yol açtığını da sormak zorundayız; adama bağlanma veya bağımlı olma endişesi olmaksızın onu arzulamasına izin veriyor mu? Çünkü bağlanma, tıpkı babasıyla olduğu gibi, ona göz kulak olmayı veya onu desteklemeyi istemesine yol açabilir. Bu durum adamı fütursuzca –başka bir ifadeyle karşılık bulma ihtimali ya da kaygısı olmadan– sevmesine müsaade ediyor mu yoksa onun tarafından arzulanmak kendisini her şeyin yolunda gittiği, tam olarak olmak istediği yerdeymiş gibi hissetmesine yetiyor mu?

Yukarıdakilerin herhangi biri doğruysa ve (kötü çocuk duruşunun en azından ilişkiler âleminde sadece bir rol olduğunu gösterecek biçimde) bu kötü çocuk kadına aşkını ilan edip sonsuza dek onunla olmayı istediğini söylerse, kadının onu arzulamaya devam edebilmek için erkeği değersizleştiren bir strateji benimsemesini bekleyebiliriz. Örneğin, erkeğin ona layık olmadığını,

yeterince kültürlü, eğitimli veya başarılı olmadığını, kısacası kendisi gibi biri için uygun bir hayat arkadaşı olmadığını ona açıkça belli etmeye kendisini mecbur hissedebilir.

Erkek onu sevmeye devam ederse, kadının gözünde "kötü çocuk" olmaktan "seks oyuncağı" (jigolo teriminin daha az aşağılayıcı bir türevi, bkz. *Tiffany'de Kahvaltı*) olmaya düşebilir ve yakın zamanda yerine bir başkası geçebilir. Bazı kadınlar için sevgiyle arzuyu uzlaştırmak, daha önce bahsettiğimiz saplantılı erkeklerdeki kadar zor olabilir.

Freud (1912/1957b) kadınlara dair tartışmasını sevgi-arzu ayrımı üzerinden kurgulamamışsa da kadınların arzu dünyalarında her şeyin mükemmel olmadığını fark etmişti. Freud'a göre kadınların cinsel olarak uyarılmış hissedebilmeleri için çoğu zaman bir yasak veya "yasaklılık" (s. 186) olması lazımdır. Örneğin sadece sevişmenin serbest olmadığı, yakalanma riski bulunan kamusal alanlarda sevişirlerse gerçekten uyarılabilirler. (Fransız sineması bu durumun etinden sütünden yıllarca yararlandı.) Evlilik yatağında seks yapmak onlar için düpedüz sıkıcıdır. Danışanlarımdan birinin metresi, danışanımla en çok kocasının çalıştığı kilisenin bodrumunda cinsel ilişkiye girdiği zaman uyarılıyordu. Kocasını aldatmak onun için yeterli değildi; bunu bir kilisede, kocasının burnunun dibinde, üstelik birinin içeri girip onu iş üstünde yakalayabilme ihtimali varken yapmak zorundaydı!

Freud'a göre böyle kadınlar için, arzunun yapısal koşulu mâni veya yasaktır.[19] Burada gördüğümüz üzere, Freud durumun uygunsuzluğu üstünde dururken kötü çocuk fenomeni partnerin uygunsuzluğunu vurgular.

19. Acaba bu kadınlarda ensest yasağı pek güçlü olmamıştır da bunu uyandırmak veya kışkırtmak mı gerekmektedir?

Çok Az

Yoksunluk iştahın sebebidir.
Hélisenne de Crenne, 1538/1996

Bu kadınlar neden bir yasağa ihtiyaç duyarlar? Freud kızlara uygulanan cinsel sınırlamaların oğlanlara uygulananlardan çok daha abartılı ve uzun süreli olduğunu, bu nedenle kadınların, cinsel uyarılmalarını bastırmaya ve cinsel dürtülerini doyurmamaya alıştıklarını öne sürer. Bu durumsa uyarılmak için alışılagelmiş uyaranlardan daha fazlasına ihtiyaç duymalarına neden olur. Onlara ilgi duyan bir partnerin varlığı yeterli olmayabilir.

Bu, Freud'un toplumun genelinde cinsel dürtülerin baskılanması hakkındaki daha geniş tespitiyle ilişkilidir. Ona göre, çocukları toplumun medeni ve üretken üyelerine dönüştürmek için tasarlanmış eğitim, tensel duyumlarını bedenin bütünündense, daha kısıtlı erojen bölgelerle sınırlandırmalarına sebep olur. Dahası eğitim bizi, partner olmaya uygun çok çeşitli ihtimaller yerine sadece belirli partnerleri seçmeye ve bu partnerlere de kısıtlı yöntemlerle yaklaşmaya yönlendirir.

Freud'a göre "eğitim" veya bedenlerimizin sosyalleşmesi neticede bize pahalıya patlar. Bu sürecin sonunda "hazzın kaybı" (Freud, 1912/1957b, s. 189-90) gibi hatırı sayılır bir bedel öderiz. Freud bebeğin "hazzı tam" olarak deneyimlediği, bedeninin bütün bölgelerinden ve mevcut tüm nesnelerden keyif aldığı (onun deyimiyle "çok biçimli sapkınlık") bir tür mitik bir varoluş halini varsayar. Memeden kesilme, tuvalet eğitimi, otoerotizm, homoerotizm ve ensestin yasaklanması öyle deneyimlerdir ki erken çocukluktan sonra hazlarımız bir daha asla tam, bütün ve eksiksiz olamaz. Öyle olabilmek için de "nikahsız birlikte yaşamayı" desteklemek kafi gelmez. Bu açıdan, medeniyet dediğimiz şeyin bir dereceye kadar kendini

bozguna uğratan bir yanı vardır: Bize Freud'un tatmin, Lacan'ın ise "jouissance"[20] dediği şeyin toptan kaybını dayatır.

Freud şunu ekler: İnsanlar böylesi bir tatmin kaybıyla baş etmekte zorlandıkları için bir kısmını telafi etmeye çalışırlar; sınırları aşarak ve yasaklara başkaldırarak hazlarını artırmayı denerler. Toplumsal gelenekleri, hatta hukuki kuralları çiğnemek (cinsel ilişkinin ne zaman, nerede ve –pozisyonlar, tahakküm, aşağılama, güç kullanımı hatta şiddet bağlamında– ne şekilde meydana geldiği) birçok kadına başka şekillerde elde edemedikleri bir zevk sunar, onların başka türlü ulaşamadıkları "cinsel" doyuma bir tür vekil tayin etmelerine müsaade eder. Ancak bu zevkin sevgiyle pek alakası yoktur.

Çok Fazla

Gerçekten yoksul olan tek kişi hayatı boyunca
hiçbir şeye ihtiyaç duymayandır!

Kierkegaard, 1847/1995

Freud'a göre (1912/1957b), Eros Devleti'nde (yahut Tendre Haritası'nda) çürümüş bir şeyler olduğu aşikâr:[21] "Cinsel dürtü-

20. Her ne kadar *jouissance* bazen "keyif" olarak addedilse de, Lacan (1965-6, 20 Nisan 1966'da verdiği ders) bir defasında "keyif, *jouissance*'la aynı tınıyı taşımaz ve bunu, bir bakıma, şehvet sözcüğüyle birlikte kullanmak zorunda kalırız ki ancak o zaman kulağa biraz daha iyi gelir," demiştir. Lacan İngilizce uzmanı değildi elbette ama "keyif" sözcüğünün İngilizcedeki tınısının Fransızcadaki *jouissance*'a kıyasla çok daha temiz ve steril olduğu sahiden de doğrudur ("zevklenmek" [getting off] karşılığının çoğu zaman daha uygun düştüğü kanısındayım).

21. *La Carte du Tendre*, Madeleine de Scudéry'in çizdiği, 17. yüzyıla ait nazik veya âşıkane duyguların haritasıdır; belki bunun Adam Smith'in *Ahlaki Duygular Kuramı*'nın öncülü olduğu söylenebilir. Güya aşkın her aşamasını, nazik duyguların geliştiği her bir evreyi ve bu aşk yolunda insanın karşısına çıkabilecek kıskançlık ya da umutsuzluk gibi tüm engel ve sorunları göstermek amacıyla hazırlanmıştır. 1954 ila 1660 yıllarında yayımlanan on ciltlik roman *Clélie*'nin içinde yer almaktadır (bkz Scudéry, 2001, s. 179). Haritaya doğrudan DeJean'dan (1991) ulaşabilirsiniz.

nün doğası itibarıyla *tam tatminin* gerçekleşmesine elverişsiz olduğu ihtimaliyle uzlaşmalıyız." (s. 188-9) Bu sözler Lacan'ın meşhur "cinsel ilişki diye bir şey yoktur"[22] iddiasının selefi olarak görülebilir.

Freud'un, bu az önce ele aldığımız tatminin eğitim sonucunda kaçınılmaz olarak kaybedildiği yönündeki çürümüş Danimarka devleti izahıyla mevzuya başka bir yönden bakan *Grup Psikolojisi ve Ben Analizi* isimli, diğerinden dokuz yıl sonra yazdığı metnini karşılaştıralım.[23]

Bu metinde aşk ve arzu, ilki bizim en erken bedensel ve duygusal ihtiyaçlarımızı karşılayan insana duyduğumuz bağlılıktan türeyen, ikincisiyse ergenlik döneminin ortaya çıkardığı hormonal değişikliklerden kaynaklanan, birbirinden bağımsız duygular veya eğilimler olarak ele alınmaz. Bunun yerine Freud sevgiyi –bu metinde kullandığı tabirle "şefkat dolu sevgi"– arzunun ketlenmesinin bir sonucu olarak görür, ki bu bağlamda kastettiği "tensel aşk" ve "dünyevi aşk"tır (Freud, 1921/1955e, s. 112).

Freud'a göre tensel aşk tek başına ele alındığında,

> Cinsel dürtüler bakımından doğrudan cinsel tatmin beklentisiyle bir nesneye bağlanan duygu yatırımından (kateksis) [yani kişinin libidosunun başka birine yatırılmasından] başka bir şey değildir. Dahası bu duygu yatırımının [libido yatırımı] süresi, amaç gerçekleştiğinde dolar. (s. 111)

Bir nesneye bağlanan libidinal yatırımın (yani enerjinin birinde biriktirilmesi) burada kısa ömürlü olduğu, cinsel tatmine ula-

22. Ayrıca bkz. Freud'un (1933/1964, s. 134) şu yorumu: "Kadının sevgisiyle erkeğin sevgisini ayıranın psikolojik bir evre farkı olduğu izlenimine kapılıyor insan."

23. Bu, ikinci topografinin oluşturulmasından sonraya denk düşer. Özellikle bkz. "Aşık Olmak ve Hipnoz" başlıklı sekizinci bölüm (Freud, 1921/1955d, s. 111–16).

şıldığı anda kaybolduğu düşünülür. Başka bir deyişle, cinsel arzu tatmin edildiğinde, arzumuzu tatmin eden insana artık ilgi duymamaya başlarız (Cinsel partnerlerini cinsel eylemin tamamlanmasından sonra mümkün olduğunca çabuk terk eden erkeklerin sayısını düşünün mesela).

Burada Freud'a göre, birisine daha uzun süreli bir yatırım ancak cinsel tatmini ketleyerek ya da yasaklayarak yapılabilir. Gerçek cinsel tatmin engellendiğinde, o kişiye duyulan cinsel arzu ona duyulan sembolik bir idealizasyona dönüşür. Bu da *birincil değil de ikincil olan şefkat eğilimine* yol açar. Böylelikle partnerin idealize edilmesi ve şefkat dolu sevgi (bu idealizasyonun tastamam bir ifadesini belki de 7. Bölüm'de okuyacağımız üzere soylu aşkta görüyoruz) bitmeyen bir ertelemeye ve cinsel dürtülerin yüceltilmesine yol açar.[24] Önceki yapıtlarında ya anaklitik ya da narsisistik (bunlara 2. Bölüm'de geri döneceğiz) olarak tanımlanan şefkat dolu sevgi, burada nesnenin idealize edilmesini ve tensel uygunluğun tersine manevi uygunluğa önem verilmesini gerektiriyor gibidir.

Burada aşkın cinsel arzudan önce geldiği düşünülmez, aşk daha ziyade cinsel tatminin ketlenmesinin sonucudur. Potansiyel cinsel partnere karşı, bu ketlenmenin mevcut olmadığı duruma kıyasla çok daha fazla heyecan duyulmasına yol açar. Başka bir deyişle, partnere *kısıtlı* erişim, cinsel uyarılmayı kuvvetlendirir ve en nihayetinde aksi takdirde mümkün olabileceğinden çok daha fazla cinsel tatmine olanak sağlar.

Eğitim veya sosyalleşmeyle öyle dar patikalara mahkûm edilmiş cinsel dürtüler heyecanın doruğuna ulaşır, cinsel eyleme

24. Freud'a (1921/1955d) göre "dünyevi sevgi" amaçlarında sınır tanımaz. Tensel amaçlar yasaklandığında bastırılır, bu da çoğu zaman "amacı kısıtlanmış dürtülerin" ortaya çıkmasına neden olur (s. 111-12). Freud ayrıca ("dünyevi sevgiden" farklı olarak) şefkat dolu sevginin bu tür amacı kısıtlanmış dürtülerden biri olduğunu söyler. Ve yine burada da iki akımın (aşk ve arzunun) normalde ergenlikte sentezlendiğine, yani bunun Oidipus kompleksinin çözülmesinden önce yaşanmadığına işaret eder.

aşırı değer biçilir. Freud bunun özellikle erkekler için geçerli olduğuna inanır. Buradaki meselenin şu olduğu söylenebilir: Belirli bir eylem ne kadar ketlenir veya yasaklanırsa, arzu o kadar yoğunlaşır. Daha önce başka bir yerde söylediğim gibi, "yasak erotizmi artırır."[25]

İnsanların birbirlerine hayvanlar arasındakine benzer şekilde davrandığı sözde doğal durumlarda (bu başlı başına bir teorik kurgudur tabii ki), cinsel dürtüler çok daha az ketleniyordu ve cinsel doyum neyse oydu – ilkel insanlara bahşedilmiş azıcık hazdan biridir bu. Varsayıma dayalı bazı açıklamalara göre, cinsel doyum kolayca elde edilebilen ve genellikle kıt bir kaynakmışçasına mükâfat olarak görülmeyen bir şeydi: Abartılmamıştı, cinsel partnere aşırı değer biçilmesine ve âşık olma deneyimine yol açmıyordu. İlkel insan kendisine, Freud'un "Fare Adam" diye bilinen saplantılı hastasının ilk kez cinsel ilişkiye girerken söylediği şeyi asla söylemezdi: "Bu harika bir şey! İnsan bunun için babasını bile öldürebilir!" (1909/1955a, s. 201). Burada tatmin kaybındansa tatmin fazlası varmış gibi geliyor kulağa!

Eğitim yüzünden cinsellik temel hayvani içgüdülerin dünyasını terk eder ve tastamam bir sanat biçimine dönüşür: İnsanlar tarafından son binyılda geliştirilen tüm o kurlaşma ve çiftleşme ritüellerini düşünün... Freud insanların aşkın hazzını arttırmak için onun etrafına kendi bariyerlerini ördüğünü söylerken Lacan'ın soylu aşk geleneği üzerine bazı yorumlarının habercisi olur (1912/1957b, s. 187). Freud "eğer cinsel özgürlük sınırsızsa, doyum tam değildir" derken doyumun taşıdığı potansiyel kadar şiddetli olmadığını söylemektedir. Ona göre, yasaklar (kelimelerle ifade edilirler ve bu yüzden Lacancı tabiriyle simgeseldirler)

25. Fink, 1997, s. 67. 7. Bölüm'de göreceğimiz üzere, Stendhal cinselliğe getirilen sert kısıtlamaları, medeni aşkı yücelttiği düşüncesiyle memnuniyetle karşılar.

ve sınırlamalar doyumu şiddetlendirir.[26] Freud en azından bir miktar yasağın genel olarak daha fazla cinsel doyuma yol açtığını[27] ve eksikliğinde insanların "aşkın keyfini sürmek için" kendi yasaklarını yaratmaya normalde olduklarından daha meyilli olduklarını öne sürer.

Eğer Eros Devleti'nde neyin çürüdüğüne dair bu iki Freudcu tez pek dostmuş gibi durmuyorsa, sahiden öyle olmadıkları içindir. Freud'un bize toplum tarafından dayatılan eğitimin cinsel hayat üzerindeki etkisine dair ortaya koyduğu iki farklı hipotezin sonucudurlar: Biri cinsel tatminin kaybına, diğeri de kazanımına vurgu yapar. İkincisi belki de Freud'dansa Lacan veya Stendhal'in düşünme tarzında daha ağır basar.

26. Burada Freud, Stendhal'la hemfikir görünmektedir; gerçi Freud'un savı cinselliği, Stendhal'ınkiyse sevgiyi merkez alır.

27. Herbert Marcuse (1955) kapitalizmin çok fazla yasak, haddinden fazla sınırlama getirdiğini ve bunun "artı-bastırma"ya neden olduğunu savunmuştur.

3*
Lacan'ın Platon'un *Şölen*'i Yorumu

Lacan'ın simgesel perspektifle aşkı ayrıntılı biçimde ele aldığı yer VIII. Seminer'i *Aktarım*'dır (1960-1961). Lacan bu seminerinde, akademik yarı yılın neredeyse tamamını Platon'un aşk hakkındaki en meşhur diyaloğu *Şölen*'in ayrıntılı incelenmesine ayırır. Lacan'ın diğer seminerlerinin çoğu gibi, VIII. Seminer de o kadar zengindir ki onun bütün ilgi çekici noktalarını herhangi bir kitapta özetlemeye çalışmak son derece zor olduğu için bu bölümde bu noktalardan sadece birkaçına, 8. Bölüm'de de biraz daha fazlasına yer vereceğim.

Ancak öncelikle Lacan'ın Platon'un diyaloğunu nasıl yorumladığına dair bazı görüşlerimi dile getirmek istiyorum. Lacan'ın *Şölen* tartışması asla her şeyi kapsama iddiasında değildir. Sadece bu diyalog hakkında o kadar çok şey yazılıp çizilmiştir ki elbette Lacan bunların hepsinin üzerinden geçememiştir, zaten Lacan Platon'u bu şekilde incelemeyi de amaçlamamıştır. Lacan çoğu metni, özellikle de edebi metinleri yazarın anlatmak istediği şeyi ortaya çıkarmaktan öte psikanalize ilişkin yeni bir şeyler keşfetmesine olanak tanıyacak şekilde, (Edgar Allan Poe'nun *Çalınan Mektup*'unu okuduğu gibi) metindeki gizli bir mantığı ortaya çıkarmak

veya metni düşünce için bir sıçrama tahtası olarak kullanmak üzere yorumlar.[1]

Lacan, Platon'un sözümona "vermek istediği mesajı" aramaktan o kadar uzaktır ki Platon'un burada tek bir hakikati veya savı aktarmaya çalıştığı varsayımından vazgeçer. Bunun nedeni bilhassa Platon'un Bakhtinci anlamıyla diyalojik biçimde yazmayı seçmesi, böylece birden fazla sesin kendilerini metinde ifade etmesine olanak tanımasıdır. Gerçekten de *Şölen*'de hepsi birbiriyle çatışan, aşk hakkındaki fikirlerden mürekkep bir kakofoniyle karşılaşırız ve Lacan'a göre, diyalogdaki bazı karakterler bu seslerle alay ediyor olsa da biz bu seslerin her birini ciddiye almalıyız.[2]

Platon'un okurları sıklıkla, bir diyalogda Sokrates'in söylediklerinin Platon'un mesajındaki asıl hakikati temsil ettiğini varsayarlar. Ancak Lacan *Şölen*'deki birçok konuşmayı tek bir kişinin psikanalitik seanslar dizisiymiş gibi okur. Lacan'a göre bu seansların her biri kendi içinde önemlidir ve bunların diyalektik, dolambaçlı yolculuğu birbirleriyle çelişse bile, her bir seans kendinden önce gelenlere geriye dönük olarak ışık tutar. Lacan metindeki dolambaçlı manevraların önemini vurgular ve *Şölen*'de aşkın tam da bu manevralardan meydana geldiğini öne sürer. Tıpkı bilinçdışının (Lacan, 2006a, s. 620) Freud'un *Rüyaların Yorumu*'nu yazarken yapmak zorunda hissettiği manevralardan oluşması gibi. (Freud arkadaşı Wilhelm Fliess'e

1. Bkz. Lacan, 2006a, s. 11-61 ve Fink, 1995c; 2014c.

2. Aynısı Kierkegaard'nun "In Vino Veritas"ı (*Stages on Life's Way* içinde, 1988) ve Works of Love'ı için de büyük oranda geçerlidir zira Kierkegaard (1995, s. 409) bizatihi "Bir noktayı açık ve keskin biçimde ortaya koyduğumda diğeri kendiliğinden, çok daha güçlü bir biçimde öne çıkıyor" demiştir. Başka bir deyişle, Kierkegaard bir görüşünü dile getirdiğinde veya bir düşünce akışının tamamen ifade bulmasına izin verdiğinde, yenisine geçmeye hazır olur. Eserlerinin geçişken, diyalogvari yapısı da bundan kaynaklanır. Aslında bu, eserlerinin geçirdiği evrime baktığımızda pek çok düşünür (ve analizan) için geçerli olabilir.

kitabı dosdoğru veya dolambaçsız bir tarzda yazamadığından, kitabın konusu olan bilinçdışının işleyişine benzer bir yol gütmek zorunda hissettiğinden yakınır.)[3]

Lacan, Platon'un diyaloğundaki her bir konuşma kadar, bu konuşmalar arasındaki geçişlere ve kopukluklara da aynı derecede önem verir. Bir analizan serbest çağrışım esnasında bir konudan diğerine sıçradığında, analist zıplamanın mantığını kavramaya çalışır çünkü analizan bir sonraki düşüncenin neden ve nasıl meydana geldiğinin farkında olmasa da analist serbest çağrışımın serbest olmak dışında her şey olduğu varsayımına göre hareket eder. Örneğin *Şölen*'de bu gibi sıçramalar veya kopukluklar, Aristophanes konuşma sırası ona geldiğinde tutan hıçkırık yüzünden konuşamadığında, Alkibiades sarhoşluktan kendini tutamayıp önceki maksadı aşk tanrısı Eros'u methetmek olan partinin amacını değiştirdiğinde ve Agathon'a methiye düzmeyi teklif etmiş Sokrates'in sözleri eğlence düşkünlerinin gelişiyle kesildiğinde ortaya çıkar. Lacan, Sokrates bilge kadın Diotima'nın ağzından konuşmaya başladığında her zamanki *elenkhos* [çürütme] yönteminin çöktüğünü ve Platon'un aşkın doğasını derinlemesine keşfetmek için farklı bir söyleme başvurduğunu da not eder (özellikle mite başvurur ki sözkonusu mit aşkın ebeveynleri Poros ve Penia –bolluk tanrısı ve yokluk tanrıçası– hakkındadır). Diyalektik burada tabiri caizse kendi yağıyla kavrulan mite dönüşür.

Lacan'ın *Şölen* yorumundan tek bir aşk teorisi çıkmaz. Aslında Lacan'ın tüm yapıtlarına bir bütün olarak baktığımızda da tek bir aşk teorisine rastlayamayız. (Bu VIII. Seminer'de öne sürdüğü teoriyi reddettiği anlamına gelmez ve ben de böyle olduğuna inanmıyorum.) Lacan elli yıllık yazma kariyerinde

3. Navarre'nin *Heptameron*'unun ve Kierkegaard'nun "In Vino Veritas"ının ince köşelerinde ve kıvrımlarında sevginin bir biçimde görüldüğü öne sürülebilir.

aşka dair öyle çok yorum yapmıştır ki Jean Allouch (2009) altı yüz sayfasını bunların hepsini sırayla tartışmaya adamıştır. Ben burada böyle bir işe girişmek niyetinde değilim. Bu kitapta bunların sadece birkaçına değineceğim.

Aşk Sahip Olmadığını Vermektir

Sahip olduğunu vermek parti yapmaktır, aşk değil.

Lacan, 2015

VIII. Seminer'de altını çizmek istediğim ilk nokta Lacan'ın "aşk sahip olmadığını vermektir" (Lacan, 2015, s. 129) şeklindeki görünürde paradoksal iddiasıdır. Bu iddia Platon'un *Şölen*'inde (196e) "kendinde olmayanı başkasına veremezsin" diyen Aristophanes'in iddiasına açıkça ters düşer. Lacan büyük ihtimalle Aristophanes'in bu "sebepsiz inkârına" kulak kabartmış ve bunu kendi düşüncesinin çıkış noktası olarak kullanmıştı.[4]

Âşık ve âşık olunandan ibaret bir çiftle –Antik Yunan'da erkek ve eşcinsel çiftler genelde bu şekilde kavramsallaştırılırdı– başlarsak burada âşık olunanın, bir şeye *sahip*, dişe dokunur derecede önemli bir şeyi elinde bulundurur gibi görünen tek taraf olduğunu düşünebiliriz. Öte yandan âşık sahip olmadığı şeyi verir: Tabiri caizse kendinde olmayanı verir; bu "şeyin"

4. Lacan belki de bu kavramı 1960'tan önce tasarlamıştır zira bu kavrama ilk olarak 1958'de konuşmasında sunduğu fakat 1961'de yayımlanan "Direction of the Treatment"ta rastlarız (Lacan, 2006a, s. 618). VIII. Seminer'de Lacan, Diotima'nın *Şölen*'de (genellikle "doğru kanı" olarak; "áneu tou échein lógon doúnai" olarak açıklanan [202a]) *dóxa* üzerine konuşurken yaptığı bir tespitte dikkat çeker. Bu tespitte, der Lacan, "*dóxa* verilecek bir yanıtınız yokken yanıt vermek olarak nitelendirilir ki bu da benim aşkı sizde olmayan bir şeyi vermek olarak ifade etmeme benzer" (Lacan, 2015, s. 129). Ayrıca bkz. (yazarı tartışmalı olsa da muhtemelen Platon'un kaleme aldığı) *Alkibiades I*'de Sokrates'in Alkibiades'e sorduğu soru: "İnsan kendisinde olmayan bir şeyi verebilir mi?" (Platon, 2003, 134c). "Kışkırtılmamış inkârlar" için bkz. Fink, 2007, s. 41-42.

ne olduğunu açıklamakta zorlanacaktır çünkü *eksikliğini duyduğu şeyin ne olduğunu bilmiyordur* (Lacan, 2015, s. 39-40). İçinde bir eksik veya boşluk hisseder, bu boşluğu doldurmak, bir şeylerin eksik olduğu hissini telafi etmek için bir şeye özlem duyar. İşte bu eksiklik ya da boşluk hissi arzunun kaynağıdır.

Psikanalitik açıdan bu eksik, simgesel iğdiş edilmenin sonucudur şüphesiz. İhtiyaçlarımızı kelimelerle, bize ait olmayan bir dille anlatmak zorunda olmamızın (Lacan bunu "yabancılaşma" olarak adlandırır), memeden kesildiğimizde, tuvalet eğitimi görüp birincil doyum kaynağımızdan (bu çoğu zaman annelerimizdir) ayrıldığımızda hepimizin yapmak zorunda kalmış olduğu şeyin, yani tatminin veya *joussiance*'ın feda edilmesinin bir sonucudur. Aslında bütün insan arzuları bu eksikten doğar; Lacan'ın ifadesiyle söylersek varlıktaki-eksik'ten veya olma eksikliği çekmek/olamamak'tan (*le manque-à-être*). Eksik yoksa arzu da yoktur.

Arzu bu eksiği gidermeye, telafi etmeye çalışır. Yeni bir şeye duyulan her arzu bu eski ve bilindik eksikten kaynaklanan aynı arzunun devamı ve yer değiştirmesidir. Bu nedenle Lacan, durmaksızın devam eden ve çoğalan insan arzularını, "olmak-istemenin metonimisi" yani iğdiş edilmenin, dildeki yabancılaşmanın ve *jouissance* kaybının yol açtığı varlıktaki eksiğin sürekli yer değiştirmesi olarak niteler. Her yeni "istiyorum" bu ilk ve asıl eksiğe daha kısa veya uzun yer değiştirme dizileri (veya metonimik yer değişimleri) tarafından bağlıdır. Ancak birincil doyum kaynağından asla vazgeçmemiş kişi, bunu feda *etmiş* çoğumuzun aksine, hayatında bir eksikliği doldurma arzusuyla hareket etmeyecektir.[5]

5. Lacan'a göre, Diotima arzunun esasında bir nesneden diğerine metonimik kayma olduğu görüşünü ortaya atmaktadır. Bu görüşe aşk ve güzel üzerine tartışmasında rastlarız. 8. Bölüm'de göreceğimiz üzere Diotima güzelden, sonsuzluğa uzanan yolda insanın kendisini bekleyen tüm zorlu mücadelelerin üstesinden gelmesine yardım eden şey olarak bahseder.

Bu eksik artık bizim için kıymetlidir. Vazgeçtiğimiz şey bizi tanımlar, onu hissederiz. Ayırdına vardığımız bireyselliğimizin kalbinde, "öznel farklılığımız"ın kökünde, yani bizi herkesten farklı kılan şeyin merkezindedir. Bu yüzden, tanıştığımız herkese onda bizdeki eksikliğe denk düşen bir şeylerin olduğunu söylemeye hevesli değilizdir! Kendimizi korumak isteyebilir, eksik hissettiğimizi, birine ihtiyaç duyduğumuzu, iğdiş edildiğimizi göstermek istemeyebiliriz. Kendimizi yüceltilmiş bir kayıtsızlık bulutuyla sarmayı tercih edebiliriz. Bu kimi durumlarda başkaları tarafından sevilmemize bile yarayabilir, ancak bunun bizim bir başkasını sevmemizle uzaktan yakından alakası yoktur. Birini sevmek o insana sözcüklerle (tercihen fena halde) eksik olduğumuzu ve onun bu eksikle yakından ilişkili olduğunu ifade etmektir. Onun bu eksikliği her anlamda ve tamamen *doyurabileceğini* ileri sürmemize gerek yoktur elbette. Ancak eksik olduğumuzu ve eksikliğimizin onu ilgilendirdiğini dile getirerek göstermek zorundayızdır.[6]

Ona göre güzel, bir geçiştir, bir geçiş noktasıdır; bizi ölümsüze götüren bir rehberdir. Sonrasında Diotima'nın söyleminde de bir geçiş noktası olur ve güzel artık bir aracı olmaktan çıkar.

Diotima'nın Don Juanvari yaklaşımında tek bir nesneyi aşan sonsuz bir geçiş sözkonusudur; üremeden başlayıp genç ve güzel bir erkeği sevmeye, oradan tüm genç insanları sevmeye, güzelliğin özüne ve sonsuz güzelliğe geçer. Her nesne ile birlikte metonimik kayma yaşanır ve nihayetinde asıl amacın da tam olarak bu olduğu anlaşılır. Lacan bu metonimik işleve arzu diyordu. Bu bakımdan, arzunun nesnesi yoktur.

Sevginin taraflarından biri olarak her birimiz "her nesneyi bitirecek nesne, arzunun asıl amacı olduğu anlaşılan ötekideki o sonsuz metonimik kaymayı sonlandıracak nesne" olmayı isteriz (Lacan bunu ilk başta ötekinin fallusunu istemek olarak nitelendirse de daha sonra ötekinin arzusuna yol açan nesne olmak üzerinden açıklamıştır). Zira böylesi bir arzunun görünüşe göre herhangi bir nesnesi yoktur, yalnızca arzulamaya devam etmeyi ister. Sevginse nesnesi vardır.

Arzunun seçime dayalı sebebi olarak *objet* a takıntısı (Lacan, 2015, s. 170), nesnelerin sonsuza kadar devam etme potansiyeli taşıyan metonimik kaymasını durdurabilir. Bu nesneye aşırı değer verilir ve onunla ilişkimizde sönük kalabiliriz ($\$\lozenge a$) ama nihayetinde "özneler olarak itibarımızı" kurtarmış olur (s. 171). Analizanlarımdan biri, böyle bir nesne bulduğuna inanarak "Bu, uğrunda diğer tüm kadınlardan vazgeçebileceğim bir kadın" demişti.

6. Bazı histerikler eksiklerini tanıştıkları hemen herkese gösterir, ki aynısını analistlerin de yaptığı iddia edilebilir.

Böylece –böyle bir şeyin imkânsız olduğunu söyleyen Aristophanes'in iddiasına karşın– eksikliğimizi, bizde olmayan şeyi veririz. Batı kültüründe erkekler eksikliği olduğunu, bir şekilde noksan, az olduklarını, kısacası iğdiş edildiklerini kelimelerle itiraf etmekte genellikle kadınlardan çok daha fazla zorlanırlar. (Umarım okur burada, bazı şeyleri şematik bir biçimde anlatabilmem için –aşırı bir genelleme olsa da– şimdilik erkekleri saplantı, kadınları da histeriyle ilişkilendirmeme izin verecektir.) Eksik derken anlatmak istediğim, insanın bir yere arabayla nasıl gidileceğini bilmemesi ya da bir muhabbet esnasında konudan bihaber olması gibi bir şey değildir; çok daha kapsamlı bir eksikten bahsediyorum! Âşık olmak eksiği kabullenmektir (Soler, 2003, s. 243) ve Lacan işi öyle bir noktaya getirir ki (burada Lacan'ın çalışmalarında on beş yıl ileriye atlıyorum), bir erkek bir kadın olduğu ölçüde *sever* (Lacan, 1973-4, 12 Şubat 1974 tarihinde verdiği dersten), der. Bir erkek olduğu ölçüde, partnerinde gördüğü kısmi nesneleri *arzuladığını* itiraf edebilir, ancak genelde o hemen hemen aynı kusursuzluktaki kısmi nesnelerin başka birçok farklı partnerde bulunabileceğini düşünür. Bir erkek olduğu ölçüde birbirinin yerine geçebilecek yığınla partnerde bulduğu kısmi nesnelerden aldığı keyifle[7] yetinir ve kendindeki eksikliği göstermekten vebalıdan kaçar gibi kaçınır.[8]

Ancak arzunun aksine, "Aşk, aşk talep eder," der XX. Seminer'inde Lacan (1998a, s.4). Aşk, karşılığında ısrarla aşk ister. Kişi bir cinsel partnere kendini kaptırdığında veya

7. Il "se suffit de sa *jouissance*" [O "kendi *jouissance*'ından yakınıyor." –yhn] (Lacan, 1973-4, 21 Şubat 1974'te verdiği ders).

8. Göreceğimiz üzere, sevgi için yalnızca eksiğin kabul edilmesi yeterli değildir; aynı zamanda sevilen kişiyi partner değiştokuşuna, birinden diğerine metonimik kaymaya son veren bir nesne konumuna yükseltmek gerekir. Bu tür bir durumda *objet a* yani tabiatı itibarıyla kişinin arzusunu uyandıran nesne, tek bir partnerle bağdaştırılır.

onu arzuladığında, karşısındaki kişi de onu aynı şekilde arzulamazsa kişinin arzuları azalmak veya kaybolmak zorunda değildir. "Arzu Ötekinin arzusu" (Lacan'ın sık sık tekrar ettiği bir iddia, örneğin bkz. Lacan, 2015, s. 178) olsa bile, yani arzumuzun nesnesi tarafından arzulanmayı istiyor olsak bile arzu karşılık görmeden de başının çaresine pekâlâ bakabilir. Ancak "aşk, âşık olunmak ister" (Lacan, 2006a, s. 853): âşık olmak, en azından günümüzde, içten içe âşık olunandan karşılık bekler, bu sayede kişi eksikliğini, içinde hissettiği boşluğu kapatabilecek, bir şekilde telafi edebilecektir. Bu yönüyle sanki her aşk, karşılığında aşk talep eder.[9] (Alkibiades'in durumunda bu, Sokrates'ten, kendi tutkusuna karşılık verdiğini kanıtlamasını isteyen baskıcı bir talebe dönüşür.)[10] Lacan'ın ifadelerini mantıksal sonuçlarına götüren Colette Soler'e (2003, s. 97) göre âşık olmak, kişinin kendindeki eksikliği ortaya sermesi ve ilan etmesidir, bu nedenle aşk feminendir.[11]

Bir erkek bu tarz yorumlara kolayca gücenebilir, zira erkeklerin şöyle, kadınların böyle olduğunu iddia eden bu gibi ifadeler hiç şüphesiz özcüdür. Ancak Lacan, bu özcü yaklaşımı tanımları tersyüz ederek yola getirir: Ona göre, anatomi veya

9. 8. Bölüm'de göreceğimiz üzere, Kierkegaard bunu yanlış bir sevgi türü addederdi, yani Hıristiyan sevginin aksine bunun özünde bencil (veya "erotik") bir sevgi olduğunu düşünürdü.

10. Lacan Antik Yunan'da erkekler arasındaki eşcinsel ilişkilerde sevginin ön planda olduğunu öne sürer ve Aristoteles'in *Prior Analytics*'te (68a-b) erkeklerin cinsel tatmin sağlayabildikleri ama sevilmedikleri bir ilişkide olmaktansa sevdikleri erkeğin onların bu sevgisine karşılık vermesini tercih ettiğini belirttiğine dikkat çeker. Başka bir ifadeyle, Yunan eşcinselliğinin sevilmeye seksten daha fazla ağırlık vermiş olması muhtemeldir. Yunan "eşcinselliğinin, bu bakımdan, bugün çevremizde gördüğümüz erkek eşcinselliği biçimlerine kıyasla daha feminen olduğunu söyleyebiliriz. Günümüzde erkek eşcinseller bazen erkek heteroseksüellerin de yaptığı üzere cinsel fetihlerini üst üste sıralamaktadır."

11. Lacan (2015, s. 32) belki de bu yüzden VIII. Seminer'de kadınsı olanı ilişkilerdeki aktif taraf veya ilke olarak nitelendirir. Gerçi burada, "kişinin eksiğini göstermesi veya ilan etmesi daha çok kadınsı mıdır, yoksa histerik midir?" sorusu akla gelebilir. Fransızcadaki amour (aşk) sözcüğünün, özellikle de çoğulunun, eski yüzyıllarda bazen dişil ek almış bir isim olduğunu unutmamak gerekiyor.

kromozomlardan bağımsız olarak, herhangi bir eksikliğini açık etmeye isteksiz, çok sayıdaki partnerde bulunabilecek kısmi nesnelere saplanmış herkes, maskülen olarak adlandırdığı (saplantıya yakın) yapıdadır. Yine anatomi veya kromozomlardan bağımsız olarak, kısmi nesneler yerine eksikle ve aşkla meşgul herkes feminen yapıdadır (histeriyle özdeş olmasa da ona yakın). Lacan'ın 1970'lerdeki çalışmalarına aşina okurlar onun maskülen ve feminen yapı tanımlarının az önce verdiklerimden çok daha net olduğunun farkındadırlar. Bu tanımlar kişinin potansiyel olarak deneyimleyebileceği bir tür doyum veya *jouissance*'a dayanır: Potansiyel olarak yalnızca "fallik *joussance*" diye tabir ettiği şeyi deneyimleyebilenler maskülen yapı, potansiyel olarak hem fallik *jouissance*'ı hem de "Öteki *jouissance*" diye tabir ettiği şeyi deneyimleyebilenlerse feminen yapıyla tanımlanır. Bu karmaşık konuya burada girmeyeceğim çünkü bunu başka bir yerde enine boyuna tartışmıştım (Fink, 1995a, 8. Bölüm).

Burada anlatmaya çalıştığım nokta, Lacan'ın özcülüğünün keyfin temelden farklı iki biçimiyle ya da argodaki tabiriyle temelden farklı iki orgazm şekliyle alakalı olduğudur. Bu da alışık olduğumuzdan hayli farklı bir cinsiyet ayrımına yol açar (*jouissance*'a dayandığı ölçüde gerçeğe dayanan bir ayrımdır bu; imgesele, yani mesela erkeklerle kadınların ne olduğu hakkındaki *imgelerimize* ya da simgesele, yani kadınlarla erkeklerin ne olduğu ya da nasıl olması gerektiği hakkındaki *düşüncelerimize* değil).[12] Mesela Freud, erkeklerin aktif, kadınların pasif olduğu gibi artık miadını doldurmuş iddiaları öne sürmediği bazı zamanlarda maskülenlik ve feminenlikten hepimizin ebeveynimizle yani her iki cinsiyetle deneyimlediğimiz çoklu özdeşleşmeler olarak bahseder. Güncel söylem,

12. Keza anatomiye de dayanmaz.

cinsiyetin toplumsal inşasını öne çıkarmaya, cinsel kimliği çok değerli, çok katmanlı olarak ve belki bir performans olarak bile nitelemeye daha meyillidir. Lacan'ın yaklaşımı özdeşleşmeler ya da kimliklerden ziyade insanların gerçek keyif alma kapasiteleriyle ilgilidir. Aşkın feminen olduğu fikri Platon'un *Şölen*'inden destek görebilir çünkü Sokrates'in aşk hakkında ortaya attığı her şey Diotima, yani bir kadın tarafından ona anlatılmıştır. Diotima'nın kendisi de Sokrates'e "Aşkın, seven değil sevilen bir şey olduğunu düşünüyorsun" (204c) der ve bunda yanıldığı sonucuna varır. Başka bir ifadeyle Sokrates'in Diotima ona anlatmadan önce aşk hakkındaki ilk düşünceleri, kişinin kendisindeki eksiği bir başkasına açık ederek onu bilfiil sevgi vermek yerine onun sevgisini almak istediği maskülen bir bakış açısını gözetiyordu![13]

Daha önce belirttiğim gibi, sevdiğimizi itiraf edip bunu sözlü olarak ilan etmek, eksikliğimizi itiraf etmektir. Ancak dahası da var. Lacan'a göre ne zaman ağzımızı açıp bir şey söylesek aslında bir şekilde eksik olduğumuzu itiraf ederiz. Bebekken ağzımızı mama, besin, sıcaklık veya ilgi eksikliği çektiğimizi ifade etmek için açtık ve isteklerimizi ifade etmek için konuşmayı öğrendik ki isteklerimiz bize bakım verenlerin değerlendirmelerinin insafına kalmasın. Çünkü bize bakım verenler her zaman ne istediğimizi çözemiyorlardı ve onların gayreti arzularımızın gerisinde kalıyordu. Konuşma kaybettiğimiz bir şey için bir rica veya taleptir; en azından duyulmak ve bir şeyin bazı yönlerden eksik olduğunu fark ettirmek için. Lacan'ın dediği gibi, nihayetinde konuşma bir sevgi talebidir. Her konuştuğumuzda, kayıtsız şartsız duyulmak isteriz (La-

13. Freud bunu bambaşka biçimde okurdu çünkü ona göre seven erkeklerdir, sevilmeyi isteyense kadınlar. Freud gibi erkeklerin, kadınların sevgilerini nasıl gösterdiğinden çok sergiledikleri bu davranışların taşıdığı zımni sevilme arzusuna odaklandığı söylenebilir.

can, 2015, s. 356), talebimizin görülmesini isteriz, cevaplanmak isteriz, sevilmek isteriz.

Psikanalistlerin seanslar sırasında analizanın sözünü yinelemek ve vurgulamak dışında çok fazla konuşmamaları ve konuştukları nadir zamanlarda da kendilerini fail olarak göstermekten kaçınmak zorunda olmalarının sebeplerinden biri budur. Psikanalistler kendilerine dair pek fazla açık vermemelidir çünkü açık vermeleri özünde sevilme ricası hatta yakarışı olarak anlaşılır (Lacan, 2015, s. 370). Analizdeki rolleri tersine çeviren bu durum kendini ifşa etmenin neden kötü bir fikir olduğunun nedenlerinden biridir. İleride göreceğimiz üzere analistin zorunlu olarak çok konuşmaması, analistin eksikliğini itiraf etmeyi reddetmesi anlamına gelmez. Çünkü analiz yapısal olarak analisti, analizanı sevme konumuna yerleştirir ve sevmenin ta kendisi eksiği açığa vurur. Analistler, ***analizanlarından sevginin karşılığını talep ediyor olmamak için*** kendi adlarına veya kendileri hakkında pek konuşmamalıdır.

Konuşma, sevgi ricası ya da talebi içerdiği, böylece konuşanın bir yönden eksik olduğunu gösterdiği sürece, kültürümüzdeki erkekler şaşırtıcı olmayan bir şekilde ilişkilerinde pek de konuşkan olmamaya meyilli olacaklardır. Maazallah eksiğini itiraf ederler! Partnerlerinin en çok istediği şey erkeklerin kendilerini ne kadar (Elizabeth Browning* gibi) ve nasıl sevdiklerini anlatmalarıdır. Erkekler, kadın değil de erkek oldukları ölçüde, eylemi konuşmaya, seksi sevişmeye (*making love*) yani İngilizcedeki eski tabiriyle aşktan bahsetmeye, şairane bir şekilde aşk yaratmaya, kısacası kur yapmaya tercih ederler.[14]

*Şairin "Seni Nasıl Severim" şiirine gönderme yapılıyor. –yhn

14. Eliza Doolittle'ın *My Fair Lady*'de söylediği ve "Aşktan bahsetme... göster bana" gibi sözleri olan "Show Me" [Göster Bana] şarkısının yazarının bir erkek, Alan Jay Lerner, olduğunu öğrenmek herhalde şaşırtıcı olmayacaktır. Marvel'in "To His Coy Mistress"iyse tipik erkek tutumunu daha iyi yansıtır.

Erkeklerin partnerlerinde algıladıkları kısmi nesnelere duydukları cinsel *arzular*, kendilerinde buldukları bir çeşit fallik doluluk, Nietzscheci bir tür taşkınlık hissinden kaynaklanır. (Bazı teologlar gibi onlar da eksiği kusurla, doluluk veya taşkınlığıysa mükemmellikle ilişkilendirirler.) Bir eksiği itiraf etmenin taşkınlıklarına köstek olacağını hissederler. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, onlar için sevgi ve arzu sıklıkla birbirini dışlar. Dolayısıyla sevgi nesnesinin arzulanan nesneden uzaklaşması da Freud'un "sevgide değersizleştirmeyi", ilişkilerdeyse daldan dala konmayı doğurur.

Aşkımızı ilan ederek, yani sevdiğimize yüksek sesle dile getirerek, eksiğimizi veririz. Kendimizde bir şeyin kayıp olduğunu, eksik bir varlık olduğumuzu, tüm varlığımızla bir şeyi istediğimizi beyan ederiz. Böyle olduğu halde partnerimize varlık ve tamlık hissi vermeyi başarırız. Aslında (partnerimize) *sahip olmadığımız şeyi hediye ederiz.* Daha doğrusu, bizde eksik olan şeyi bir başka şeye çevirir, o kişinin buna iyi bakmasını isteriz. Bu ötekinin bizim eksiğimize burun kıvırmayacağını ya da onu ayakları altına almayacağını umarız. Açıkçası bazı insanlar diğer insanların onların varlıktaki-eksiklerini ya da eksik varlığını reddedeceğinden o kadar korkarlar ki onu açığa çıkarmaya, göstermeye, vermeye çekinirler. Bu durum, sevgisini ilan ederken duyulan bütün endişelerle yakından ilgilidir: "Seni *seviyorum*" demek "Ben eksiğim ve sen benim eksiğime sesleniyorsun" demektir. (Hollywood'un durumu fazla basitleştiren bir biçimde söylemeyi tercih ettiği gibi "Ben eksiğim ve sen beni tamamlıyorsun" demek değildir.) "Seni seviyorum" demek, "bendeki eksiği ortaya çıkarıyorsun" veya "bendeki eksikle yakından ilişkilisin" demektir.

Sevilen de genelde doğru aşkı kişinin kendinde olmayanı vermesi olarak görür. Maddi olarak durumu iyi olan ebeveynler çocukları için bir dolu para harcamaya, onlara mağa-

zalardan aldıkları pahalı hediyeleri veya verdikleri yüksek harçlıkları sevgilerinin kanıtı olarak göstermeye meyilli olsalar da çocuklarını pek ikna edemezler. Çocuklar, ebeveynlerinin kendilerini sevdiğine ancak aynı ebeveynler hep çok meşgulse, boş vakitleri pek yoksa, yine de zamanlarını kendi istekleriyle çocuklarına ayırıyorlarsa ikna olacaklardır. Sende olan şeyi vermek kolaydır, bunu herkes yapabilir. Sende olmayanı vermek çok daha anlamlıdır.

Bu en azından, "sende olmayanı vermek" olarak aşk hakkında konuşmanın yollarından biridir.[15]

Sahip Olmamak ve Bilmemek

Lacan'ın *Şölen* yorumunda üzerinde durmak istediğim ikinci nokta, aşk ve cehalet arasındaki ilişki hakkında. Lacan (2015) VIII. Seminer'de âşığın bir şeyi aradığını ve aradığı şeyin ne olduğunu henüz bilmediğini söyler. Ancak âşık, sevdiğinin bir şeye sahip olduğunu düşünse de sevdiği kişi, âşığın kendisini sevmesini sağlayan bu şeyin ne olduğunu bilmez (s. 38-40). Eğer âşık ve sevdiği arasında ortak bir nokta varsa, o da çok önemli gibi görünen şey hakkında *ikisinin de hiçbir fikri olmamasıdır*!

15. Dikkat ederseniz Lacan arada bir bu konuda daha somut şeyler söyler: Mesela André Gide'in yazıları aracılığıyla eşi Madeleine'e ölümsüzlük bahşetmesinin aslında onda olmayan bir şeyi vermek olduğundan bahseder (Lacan, 2006a, s. 754-55). Ben psikoloji ile psikanalizi şu şekilde ayırmak gerektiğini öne sürüyorum: Psikolog onda (ve neredeyse diğer herkeste) olan bir şey, tavsiye verir (işe yarasa da yaramasa da sonuçta tavsiye tavsiyedir); analistse kendisinde olmayanı verir.

Her ne kadar Žižek ve başka yazarlar Lacan'ın "sevgi sizde olmayan bir şeyi vermektir," dedikten sonra "bunu istemeyen birine vermektir" diye eklediğini belirtse de VIII. Seminer'in yazılı dökümlerinde açıka görüldüğü üzere bu alaycı eklentiyi Lacan değil, dinleyicilerden biri yapmış ve Lacan bunu destekleyecek bir şey söylememiştir. Gelgelelim, bir defasında XII. Seminer'de (17 Mart 1965 tarihli ders) bu konuyu bizzat, ancak Sokrates ve Alkibiades bağlamıyla sınırlı tutarak ele almıştır. Özgün formülasyonu pek çok seminerde (IV, V, VI, VIII, X, XII, XIII, XVII, XVIII, XXII, vs.) bulabilirsiniz ancak daha uzun versiyonu bildiğim kadarıyla sadece bir defa geçmektedir.

Bu karşılıklı cehalet belki de Lacan'ın aşkın gülünç bir his (s. 33, 74 ve 109) olduğunu ileri sürmesinin sebeplerinden biridir.[16] Her hâlükârda Lacan "aşk üzerine söylem [kişinin] bilmediği yerden çıkar" (s. 131) der. Başka bir deyişle, aşk ve cehalet birbiriyle yakından ilişkilidir. Belki de bunun sebebi, âşığın sevdiğinde olduğunu zannettiği şeyle sevdiğinin kendisinde olduğunu düşündüğü şey arasında gerçek bir bağlantı olmamasıdır. Lacan'ın dediği gibi, "Kişideki eksik, ötekinde saklı değildir. Aşkın bütün sorunu budur" (s. 39-40).[17] Ama bana kalırsa, aşkla ilgili bir sürü başka sorun olduğu için "bütün sorun"un bu olduğunu da iddia edemeyiz.

Bir soru ortaya atarak bu meseleyi Lacan'ın bizzat yaptığından biraz daha fazla deşelim. Zaten seviliyorsak şayet, sevilmemize yol açan şeyi ne diye umursarız? Acaba bunun sebebi partnerimizin başka birinde ya da birilerinde daha iyisini ya da daha fazlasını bulabileceği bir şey için sevilmek istemeyişimiz olabilir mi? Eğer bir sürü insanda bulunan bir renkse, saçımızın rengi için sevilmek istemeyiz. Boyumuz posumuz için de seviliyor olmak istemeyiz, çünkü başka bir sürü insan bu aynı özelliğine sahiptir. Birinin sevdiği olmak, sevdiğimizin karşısına çıkacak diğer herkesle kendimizi kıyaslamaya iter. Onlarda olmayıp da bizde olan nedir?

Kendimizi isteyerek ya da istemeyerek diğer bütün potansiyel sevilenlerle kıyaslayacağımız bir tartıda buluruz. Di-

16. Lacan'a göre, fallusun ortaya çıkışı komediyi de doğurur; belki burada da benzer bir durum sözkonusudur. Soler'e göre (2003) erkek, eşinin söylediği her şeye inanmaya başladığı noktada sevgi komik bir hal alır; bu sadece kadına dair bir fikir vermekle kalmaz, erkek de söylenenleri aynen kabullenir: Erkek kadına tıpkı bir psikotiğin kafasının içindeki seslere inandığı gibi inanır ve hep "Eşim diyor ki..." der.

17. Ayrıca bkz. Lacan, 2015, s. 68-917. Lacan'a göre erkeklerin babalarını öldürüp anneleriyle yattığı antik çağa ait onca hikâye arasından (ki bunların sayısı azımsanamayacak kadar çoktur) Freud'un Oidipus'un hikâyesini seçmiş olmasının nedeni, Oidipus'un durumdan bihaber olmasıdır: Oidipus babasını öldürdüğünün ve annesiyle yatmakta olduğunun farkında değildir (s. 99-100).

ğer insanlarda (bunlar bizim gibi güzel görünen, yetenekli, başarılı kişiler olabilirler) da bulunabilecek şeyler, yani bizi insanlara *benzer* kılan şeyler için değil, kendimiz için, bizi diğer herkesten *farklı* kılan, kısacası "öznel farklılığımız" için sevilmek isteriz.

Ancak "kendim" için sevilmeyi istemek meselesi kafalarda şöyle bir soru işareti yaratır: Benlik, yani beni diğer herkesten farklı yapan şey nedir?[18] Hatırına sevilmek istediğim bu benlik, bu oldukça bireysel olan ruh veya tin nedir? Psikanalizde bunun cevabı bilinçdışım, semptomum ya da semptomlarım ve temel fantezimle ilgili gibi görünür. Temel fantezi, insanlarla karşılıklı ilişkilerimin pek çoğunun kökenindedir. Bazı durumlarda, bu fantezi temelde *sevilmeye layık olmayan*, tiksindirici veya itici (hiçbir işe yaramayan tembelin ya da pisliğin teki) olduğumuz için sevilmeyi isteme raddesine kadar varabilir. Aynı zamanda fantezilerim ve semptomlarım genelde gurur duyduğum ya da içimdeki varlıklarını kabul etmeye bile istekli olduğum şeyler değillerdir. Onları trajik kusurum olarak değilse bile, zaaflarım ve zayıflıklarım olarak görürüm. O zaman kendime bile zar zor itiraf edebildiğim bu çirkin şeyler için sevilmeye nasıl katlanabilirim?

Başka bir şekilde ifade edecek olursak, ***kendimde en çok nefret ettiğim ve hakkında hiçbir şey bilmek istemediğim özellik için sevilmek isterim.*** Umarım bu isteğin paradoksal doğası ortadadır. Kendimde nefret ettiğim şey için beni sevmeye gönüllü bir partnere duyabileceğim ikircikli hisleri düşünsenize!

Sorunu genellikle kusurlarımıza rağmen sevilmeyi istediğimizi söyleyerek ya da gündelik dilde anlatmak gerekirse, olumsuz yanlarımızı gizlemeden, daha doğrusu belki de tam

18. Sokrates de *Alkibiades I*'de ve Platon, 2003, 128e-130c'de bu soruyu sorar ama bunu sevgi bağlamında yapmaz; haliyle yanıtı da ruhtur (psuche).

da olumsuz yanlarımız için sevilmek istediğimizi söyleyerek ifade ederiz. Gerçekten de partnerlerimizde sevdiğimiz şeyin onların iyi vasıfları mı (bu vasıflara hayranlık duyabilir ve aynılarına sahip olmak isteyebiliriz), yoksa kusurları, semptomları ve bilinçdışıları mı olup olmadığından şüphe etmek gerekir.[19] Bilinçli olarak onların zayıflıklarından nefret edebiliriz, ancak belki de onları sevmemize yol açan şeyler bu zayıflıklarının ta kendisidir.

Peki sonuç olarak bize mükemmel, her şeye *sahip* gibi görünen birini sevebilir miyiz? Çoğu zaman iyi vasıfları olan birine hayranlık duysak bile, onu sadece bir nebze mutsuz, bir konudan oldukça habersiz, biraz beceriksiz, garip veya aciz olduğundan şüphelendiğimiz noktada sevmeye başlamaz mıyız? Onun kalbinde kendimize bir yer bulabilme ya da o insan için bir şey olabilme, o insan için bir şey yapabilme ihtimali görebilmemize olanak veren şey onun kendi kendisinin efendisi olmayışında veya noksanlığında saklı değil midir? Bu bağlamda, belki de onlarda *olanı değil* de onlarda olmayanı severiz. Dahası, sevgimizi bizde olmayan şeyi vererek gösteririz.

Bir Metafor Olarak Aşk: Aşkın Anlamı

Lacan'ın *Şölen* yorumunda üzerinde durmak istediğim üçüncü nokta aşkın bir metafor gibi yapılandırılmasıdır. Antik Yunan'daki erkeklerin birçoğu, aşkına karşılık almaktansa, aşkını ve arzusunu ifade etmekle çok daha fazla ilgilenmişlerdir.[20] Eşcinsel çiftler arasında sevenle sevilenin konumları sağlam bir şekilde belirlenmişti; sevilen âşığının sevgisini kabul eden-

19. Lacan'ın (1974-5, 18 Şubat 1975'te verdiği ders) söylediği gibi "Ben semptomu her bireyin bilinçdışından heyecan duyma biçimi olarak tanımlıyorum."

20. Belki de bu, o zamanlar sevginin bugünkünden farklı bir şey olduğuna veya bu adamların hissettiklerinin bizim sevgiden ziyade arzu olarak nitelendireceğimiz şeye daha yakın düştüğüne işaret etmektedir. Yine de bkz. Aristoteles, *Prior Analytics* (68a-b).

dir. Bu ilişkilerde âşık genelde daha yaşlı, hali vakti yerinde bir erkekken, sevilen de yakışıklı ancak daha az eğitimli bir delikanlıydı.

Lacan'ın tabiriyle "aşk denen metafor" bazı durumlarda sevilenin, yani âşığının ilgisini o zamana kadar edilgen bir şekilde kabul etmiş kişinin de birdenbire âşığa dönüşmesi, onu seven adam için aniden yanıp tutuşmaya başlaması anlamına gelir (Lacan, 2015, s. 40). Lacan'a göre tam bu noktada "aşkın anlamı hasıl olur", buna göre aşk, âşık olunanın âşıkla ikame edilmesi sonucu ortaya çıkan "şiirsel veya yaratıcı" anlamdır. Platon'un *Şölen*'inde zikredilen örneklerden biri Homeros'un *İlyada*'sında adı geçen Patroklos ve Akhilleus hakkındadır. Dışarıdan bakınca, Patroklos âşıktır ve Akhilleus âşık olunandır. Phaidros'a göre,

$$\frac{\text{Patroklos âşıktır}}{\text{Akhilleus âşık olunandır}}$$

Aşk, ilişkide âşık olunanın kendisi bir âşığa dönüştüğünde hasıl olur. Sonra olayların akışı değişir ve aşkın anlamı ortaya çıkar:

$$\frac{\text{Akhilleus âşıktır}}{\text{Patroklos âşık olunandır}}$$

Burada aşk, bir ilişkideki değişen yerler veya yer değiştiren konumlardır. Akhilleus'un böyle bir konum değişikliğini göstermesi kısmen kolaydı çünkü Patroklos o noktada çoktan ölüydü, Hektor tarafından öldürülmüştü. Ancak bunun başka bir örneğini *Şölen*'de, Alkibiades Sokrates'ten "kendisini senin âşığın gibi gösterir, sonra sen daha ne olduğunu bile anlamadan kendini ona âşık olmuş bulursun" (222b) diye

yakındığında görürüz. Alkibiades ve onun gibi diğer genç erkekler yakışıklılıklarıyla, Sokrates ise çirkinliğiyle ünlü olsa da, erkekleri dönüştürmekte ve onlardaki eksiği ortaya çıkarmakta ustaydı şüphesiz. Kendisinin bilgiden yoksun olduğunu iddia ederken bile, öteki insanlardaki eksikliğe işaret etmeyi, onları bilgi âşıklarına (filozoflara), Sokrates'te olduğunu düşündükleri bilginin âşıklarına dönüştürmeyi başarıyordu. Bu da genellikle onların Sokrates'e âşık olmalarına yol açıyordu.[21]

Konumların bu değişen halini Freud'un (1933/1964, s. 80) veciz ifadesi ışığında *aşkın ahlaki buyrukları* olarak ele alabiliriz: "Wo Es war, soll Ich werden" yani sevilen nesne neredeyse, ben bir âşık olarak orada vücut bulmalıyım. Başka bir ifadeyle, başkasının bana tapmasından hoşnut olduğum yerde şimdi seven bir özne olarak kendi çabamla vücut bulmam gerekiyor. Ancak çoğu insan bunu yapmaz. İşin doğrusu, âşık ve âşık olunan konumlarının birbirinden bu kadar farklı oluşu sebebiyle, aşkın bu ayrımın iki uç noktasındaki kişiler –aşık ve âşık olunan– tarafından (herhangi bir "aşkın ahlaki buyruğundan" bağımsız olarak) farklı şekillerde tanımlanabileceğini tahmin edebilirsiniz.[22]

1. Âşık için en önemli şey *sevilmenin kendisidir.* Benzer şekilde Freud da Yunanların nesnedense dürtüye öncelik verdiklerini, sevilenden çok Aşkın kendisini

21. Lacan'ın (2006a, s. 515) "Instance of the Letter"da kullandığı metafor formülüne sevilen ve seven gösterenlerini yerleştirdiğimizde, metaforun (küçük s) ürettiği ilave anlamın sevgi olduğunu görürüz.

$$f\left(\frac{\text{Sevilen}}{\text{Seven}}\right)\text{Seven} = \text{Seven}\ (+)\ \text{sevgi}$$

Bu tür vakalarda durum tersine döner; Sokrates'in "sevilen"i olarak seçtiği anlaşılan adam seven Sokrates'in yerini alır. Yani kendisini daha önce sevenin olduğu yere koyar.

22. Bunlar Joni Mitchell'ın "Both Sides Now"daki "iki taraf"ına denk düşüyor olabilir mi?

göklere çıkardıklarını varsaymıştı. Bu tez özellikle Homeros zamanında geçerli olabilir çünkü Homeros'un eserlerinde Yunan tanrıları için temel olan bizzat âşık olmalarıdır: En önemsedikleri şey kendi tutkuları ve aşk sarhoşluklarıdır. *Şölen*'e ve Aristoteles'in arkadaşlık üzerine yürüttüğü tartışmaya (dört yüz yıl kadar sonraya) gelindiğindeyse, nesneye çok fazla değer yüklendiği; sadece Aşka değil, âşık olunana da övgüler düzüldüğü görülür.[23] Yine de Antik Yunan'da bile insanlar seçtikleri nesnelerin, hislerine karşılık verip vermediğiyle bugünkü kadar ilgilenmiyordu. Onlara hayatta olduklarını, var olduklarını hissettiren asıl şey kendi aşklarının yoğunluğuydu. (7. Bölüm'de göreceğimiz üzere bu durum 11. yüzyılın son dönemleriyle 14. yüzyıl arasındaki soylu aşk geleneği için de geçerli olabilir.)

2. Öte yandan âşık olunanın bakış açısından aşk farklı bir anlama sahip olabilir. Gerçekten de âşık olunan kişiler için aşk, Freud'un kadınların kediler gibi olduğu yönündeki tasvirine (1957c, s. 88-89) benzetilebilir: Âşık olunan kişiler, sevmektense sevilmeyi tercih ederler, kendi narsisizmleriyle sarmalanmışlardır ve bu da başkalarının onları sevmesinin sebeplerinden biridir. Onların kendilerine olan sevgileri, dışarıdan bakana sevgiyi hak ettiklerini gösterir. Freud bu aşırı genellemesi yüzünden eleştirilmiş olsa da birçok kadın tabii ki sevmekle ilgilenir. Freud'un iddiası aşkın özünün hayranlık duyulmak, tapılmak ve onlara layık birisi

23. Mesela *Şölen*'in sonunda Sokrates'in Eros'a değil de, Agathon'a methiyeler düzmesi, Agathon'u öven bir konuşma yapması beklenir. Gelgelelim bunu yapamadan sözü kesilir ki bu epey anlamlı bir durum olabilir: Sokrates'in sevgisi belki de tek bir sevilen barındırmayan, saf bir sevgidir (bkz. 222e ve 223a-b)

> tarafından sevilmek olduğu Antik Yunan'daki âşık olunan konumuna daha kolay bir şekilde uyarlanabilir. Bu tarz bir pohpohlanmaya ve aşka olan alaka televizyondaki ünlülerde, siyaset sahnesinde ve benzeri örneklerde çok daha büyük oranda görülebilir. Bu insanlar onlara hayran kitlelerin artık onlara tapmadığını sandıkları anda teselli edilemez hale gelirler. Bu tip bir hayranlık onlar için o kadar önemlidir ki o olmadan artık var olmadıklarını hissederler.

Öyleyse sadece karşılıklı hisler arayanların, aşklarına karşılık verilmesini isteyenlerin bakış açısından baktığımızda aşkın zirvesi âşık olunanın bir âşığa dönüşmesidir.

Yunanlar bir erkeğin erken yaşlarda (fakat farklı partnerlerin) âşık olduğu kişi durumundan hayatın sonraki dönemlerinde delikanlılara âşık durumuna geçerek dönüşüme uğradığını düşünürlerdi. Böylece yaşı ilerlediğinde tıpkı ergenliğinin ortalarındayken, kendisi de âşık olunanken nasılsa öyle oğlanları sevmeye başlayacaktı.

Aşk denen metafordaki konumların değişimine, Lacan'ın (1998a) aşkın söylemlerdeki değişimle ortaya çıktığı yönündeki görüşünden hareketle ele alırsak,[24] âşık olunanın âşığa dönüştüğünde yeni bir söylem benimsediğini varsayabiliriz. Çünkü âşık olunan âşığa dönüştüğünde, üstü kapalı olarak ilk kez bir eksiği olan ve kendinde eksikliğini çektiği nesneyi ötekinde (*a*) gören bölünmüş bir özne olduğunu ($) dile getirir.[25]

24. Lacan (1998a, s. 16), "Aşk söylemin değiştirildiğinin işaretidir" der.

25. Ne var ki aşk metaforu gerçekleştikten önce ve sonra Lacan'ın dört söyleminden hangisine sevileni yerleştirebileceğimiz (veya bunu yapıp yapamayacağımız) kafamda net değil.

Aşk Mucizesi

Sahip olmadığımız şeyden daha iyisi yoktur dünyada, ancak ona sahip olduğumuz an başka bir şey isteriz.
Lucretius, 1990

VIII. Seminer'e dair üzerinde durmak istediğim dördüncü nokta Lacan'ın (2015) "aşk mucizesi" adını verdiği durum. Lacan aşkın nasıl meydana çıktığına dair bir çeşit efsane ortaya atar: Bir nesneye (burada verdiği örnekler bir çiçek, meyve veya ateşte yanan bir ağaç gövdesidir) uzandığımız sırada başka bir elin de bize uzanmasıyla aşkın doğduğunu öne sürer (s. 51-2, 179). Herhalde mucize, aşkımızın karşılık bulmasıdır, sevdiğimizin bize elini neredeyse aynı anda uzatmasıdır. Lacan "Her ne olursa olsun bir şeyin [aşka] karşılık vermesi hep açıklanamazdır," der (s. 52). Bu yüzden bir mite ihtiyaç duyarız. Başka bir deyişle, aşk mucizesinin nasıl ortaya çıktığını, âşık olunanın nasıl konum değiştirip bir âşık haline geldiğini açıklayamayız. Yapabileceğimiz tek şey bu duruma bir imge bulmaktır.

Lacan'ın bu imgeyle doğrudan sevilene ya da sevilenin eline uzanmayı kastetmediğini aklımızda tutalım (belki de sevilenle metonimik olarak ilişkili bir nesneye uzanıyoruzdur?).[26]

Lacan seminerin sonraki bölümlerinde, ateşte yanan ağaç gövdesine uzanan elin bunu kendi sıcaklığı veya ısısıyla yapması gerektiğini, böylece alevin nesneden atlayıp diğer nes-

26. Bunun yerine, neredeyse XX. Seminer'de cinsiyetlenme formüllerinin altında bulunan grafikle dahi özdeşleştirilebilecek bir imge ortaya koyar. Bu grafikte maskülen taraftan çıkan ok feminen taraftaki *objet a*'ya uzanır; feminen taraftan çıkan oksa maskülen taraftaki fallusa doğru gider, yani ikisi de bir bakıma diğer kişideki farklı bir şeye ulaşırlar (Lacan, 1998a, s. 78)

neyi ateşe verdiğini belirtir (s. 388-89).[27] Bu sıcaklık veya ısı şüphesiz arzunun alevidir: saf bir arzulu olma halidir. Bu "Arzu Ötekinin arzusudur" (s. 178) formülünü şu şekilde yorumlamamıza izin verir: Ötekinin bize duyduğu arzuyu hissettiğimizde arzulamaya başlarız. Uzanmak şeklinde temsil edilen, ötekinin bizdeki bir şeye duyduğu arzu, bizim ondaki bir şey için yanıp tutuşmamıza, karşılığında ona uzanmamıza yol açar.[28]

Kanaatimce bu Lacan'ın (1998a, s. 4) XX. Seminer'de "aşk her zaman karşılıklıdır" iddiasını onaylar ("hisler her zaman karşılıklıdır" savını hatırlatır biçimde).[29] Nitekim aşk ötekinde oluşmaya başlamadıkça diğerinde tamamıyla ortaya çıkmaz, ötekinin arzusuna bir cevap, onun arzusunun davetine karşılık olarak arzularız. Yunanlar burada bana katılmayacaktır. Saplantılı bazı insanlar da dediklerimin tam tersini iddia edebilirler: onlar sadece aşklarının imkânsız olduğunu düşündüklerinde, aşklarının karşılıksız kalacağından emin olduklarında tamamen sevebilirler. (Bu gibi durumlarda hissettikleri arzu olabilir ama aşk değildir.)

Lacan hazır hissettiğimizde aşkımızı ilan etmeden önce karşı tarafın aynı şekilde cevap verip vermeyeceğinden emin olmadığımızda deneyimlediğimiz korku ve titremeden bah-

27. Lacan'ın burada sunduğu imge Ovidius'unkiyle çok da ilgisiz olmayabilir ki Lacan'ın buna aşina olduğu da zaten aşikârdır: "Narkissos'u gören [Echo] onun güzelliğinden büyülenir, mest olur, onun peşine düşer, bu muazzam yaratığa daha yakından bakabilme heyecanıyla bir çalıdan diğerine geçer. Yaklaştıkça, tıpkı yakındaki başka bir meşaleden dolayı alev alan sülfür kaplı meşale gibi alev alev yanmaya başlar" (*Dönüşümler*, III. 372-78).

28. Freud'un aksine Lacan aşkın bu yanını takdir eder. Zira burada, libido için sıfır toplamlı oyun sözkonusu değildir (bkz. 4. Bölüm); bunun yerine, nesne libidosuyla ben libidosu birlikte artar, bu da başlangıca kıyasla daha büyük –yani daha fazla– bir "sabit" enerji kuantumu meydana getirir. Gerçi burada nesne libidosunda iki taraflı bir artış da sözkonusu olabilir.

29. Bkz. Lacan, 1988, s. 32. Bunu görebileceğiniz bir diğer yer de şurasıdır: Lacan, 1973-4 (13 Kasım 1973 ve 11 Haziran 1974 tarihli dersler). Lacan (1988, s. 32-3) ilkin bunu analitik ortamda baş gösteren öfke bağlamında, bir tarafın öfkesinin diğerininkini tetiklemesi üzerinden ifade eder (bkz. Fink, 2007, s. 152-53).

seder. Bu konu romanlarda ve filmlerde yoğun bir biçimde işlenir. Bu hikâyelerde sanki hayal edilebilecek en kötü şey karşılıksız aşktır; her bir partner, öteki tarafın karşılık vereceğinden emin olana kadar aşkını ilan etmeyi reddeder. Günümüzün Hollywood filmlerinde bu durum bazen iki partnerin birbirlerine aşklarını aynı anda ilan etmesiyle sonuçlanır. Bunu yeni türeyen bir tür saplantı olarak düşünebiliriz, zira böyle bir olaya Homeros'un *İlyada*'sında kesinlikle rastlayamayız. Bu durumu belki de, en azından bir ölçüde, cinsiyetler arasındaki eşitliğe dair siyaseten doğrucu tavırla açıklayabiliriz; bir taraf kaçan, diğer taraf kovalayansa bu cinsiyetçi olur. Ancak ben bunun başka bir anlama daha geldiğine inanıyorum.

Çünkü bir âşık olarak umudum, eğer her şeyi göze alıp beni yakıp kül eden aşkımı ilan edersem, tıpkı ateşi karıştırdığımda bir anda tutuşup alevlenen bir ağaç gövdesi gibi ötekinin de aşkının uyanmasıdır. Korkumsa alevlenmiş aşkımı ilan ettiğimde karşı tarafın soğuk ve ilgisiz kalmasıdır; bu durumda eksik olduğumu gösterme ve ötekinin benim sevilen nesnem olmayı ya da sevgime karşılık vermeyi kabul etmemesi riskini alacağım. Fakat ya Lacan hatalıysa ve aşk her zaman karşılıklı *değilse*? Ya karşılıksız aşk diye bir şey gerçekten varsa?

Eksiğimi itiraf etmek beni zaten narsisistik olarak yaralar, ancak sonrasında kendimi sevilmemiş bulmak tam da sevilebilirliğime şüphe düşürür. Sevilebilir biri olarak zihnimdeki ideal imgemi, Öteki tarafından onaylandığına inandığım benlik duygumun çekirdeğindeki ideal benimi (bkz. 4. ve 5. bölümler) sarsabilir.

Aşk denen titreme, aşkın içerdiği kaygılar ve kalp çarpıntıları sevgime karşılık alıp alamayacağım sorusu etrafında, yani sevilmeyi hak edip etmediğim, başka birinden daha değerli

olup olmadığım, diğer herkesten daha önemli olup olmadığım soruları etrafında döner durur![30]

Bazı terapistler aksine inansa da psikanalistler olarak işimiz tabii ki analizanı değerli veya sevgiyi hak ediyor olduğuna inandırmak, çekingen analizanın aşkını mümkün olduğunca erken ilan etmesini teşvik etmek veya analizanın aşkla ilgili meselelerdeki zamanlamasını düzeltmek değildir. İşimiz analizanın bütün ilanıaşklarının ardında yatan *iğdiş edilmenin* üstesinden gelmesini sağlamaktır.

Analitik Bağlamda Aşk

Analitik oda, rahat ve sıcak olsa da sevişmek için yaratılmış bir yataktan başka bir şey değildir.

Lacan, 2015

Aktarım Semineri hakkında altını çizmek istediğim beşinci nokta psikanalitik bağlamdaki aşka dair. Yunan tanrıları için azami önem taşıyan şey sevebiliyor olmalarıydı: aslolan tutkularıydı, kendileriyle seçtikleri nesneler arasındaki hislerin karşılıklı olup olmamasıyla çok da ilgilenmezlerdi. Peki bu durumun aynısı analist için de geçerli değil midir? Analist karşılık beklemeden arzular ve sever, hatta analitik ortamda aşkın sıklıkla bir direnç biçimi olmasından hareketle karşılıklılığa şüpheyle bakar. Gerçek bir analitik çalışmadan ne

30. Görünüşe göre Yunan tanrılarının sevilmeme gibi bir endişeleri yoktu; bu kıyas ölçeğine girmiyorlardı (Eski Ahit'te "Ben kıskanç bir Tanrı'yım" diyen Tanrı'daysa bu endişeyi görüyoruz). Kişinin bu kıyas ölçeğine dahil olması, kendinden daha değerli bir nesnenin bulunması ihtimalini de beraberinde getirir. Böyle bir kıyasa dahil olunduğunda tüm sevgi nesneleri takas edilebilir hale gelir zira daha "iyisinin" ya da "üstününün" bulunması halinde mevcut nesne bir kenara atılabilir veya değiştirilebilir; burada kimsenin "bir tanesi", "biriciği" olmak mümkün değildir; bizim endişemiz de herkesin doğal olarak bunu en çok hak edeni sevecek olmasından kaynaklanır.

kadar uzaklarsa, analizanların analiste veya analize ilanıaşk etmeleri o kadar muhtemeldir!

Lacan'ın (2015, s. 193) dediği gibi, analiz kendiliğinden analizanı sevilen konumuna sokar. Analizan konuşarak sevilebilir bulunmayı talep eder, biz analistler de analizanı önemli biri olarak ele alır, onu daha önce kimsenin dinlemediği şekilde dinleriz.[31] Ona Sokrates gibi, çoğu zaman cevabını veremediği ya da sadece muğlak cevaplar verebildiği sorular sorarız. Sokrates gibi, nereydese tek bildiğimiz aşk sanatıdır –Platon'da geçtiği haliyle τα ερωτικα (*ta erotiká*)– yani soru sorma sanatı *erôtan* oyunudur. Doğru soruları sorarak analizandaki eksiği vurgularız. Bütün soruları biz sorduğumuz için analizan da bütün cevapların bizde olduğuna inanmaya başlar. Cevaplar bizde olmasa da (ki başlangıçta, hatta uzun bir süre boyunca analizanın ailesi, öğretmenleri, sınıf arkadaşları veya partnerlerine kıyasla hayattaki bazı seçimlerini neden yaptığı, sahip olduğu görüşü neden sahiplendiği hakkında hiçbir fikrimiz yoktur), o yine de cevapların bizde olduğuna ve ondan bunları sakladığımıza inanıverir. Cevapları kendinde bulamaz çünkü bilinçdışında yazılıdır ve henüz okunması imkânsız, anlaşılmazdırlar; anahtarına, sözlüğüne ya da Rosetta Taşı'na sahip olmadığı bir dilde yazılmışlardır. Cevapları kendinde bulamayan analizan, onları bize yansıtır ve bizi bilginin sahibi olarak sevmeye başlar (Sokrates'in müritlerinin, onu kendisinin sahip olmadığını iddia ettiği bilgiyi yine de elinde tuttuğuna inandıkları için sevmesi gibi). Analizanın gözünde, Lacan'ın deyimiyle "bilmesi icap eden özne" yani analizanın aradığı bilgiye sahip olduğunu varsaydığı özne haline geliriz.[32]

31. Analistin sevgisi alev almamalı, bilakis ateşe atılan yaş odun gibi için için yanmalıdır. (bkz. Allouch, 2009).

32. Bizler eğitimimizden dolayı analizanı neyin harekete geçirdiği bilgisine sahip olmadığımızın farkında olmak zorundayızdır. Bu bilginin bizde eksik olduğunu biliriz. Anali-

Eğer analizan bir âşık haline gelirse, bizdeki bir şeyin ondaki eksiğe karşılık geldiğine inandığı içindir. Alkibiades gibi, bizde daha da fazlasını görmeye başlayabilir. Bu Lacan'ın *objet a*, Alkibiades'in Sokrates'te görüp de kıymetli, parlak *agálmata* olarak adlandırdığı şeydir. Gerçekten de Lacan'ın daha sonraki tüm eserlerinde karşımıza çıkan ve bir insanı kimseyle kıyaslanamaz, değiştirilemez, yeri doldurulamaz kılan şey olan *objet a* kavramını geliştirmesine olanak sağlayan *agálmata*'nın ta kendisidir.[33] Alkibiades şöyle der: "[İ]çindeki tasvirleri [*agálmata*] bilmem gören var mıdır. Ben günün birinde gördüm onları ve öyle tanrısaldılar, öyle altın gibi pırıl pırıl, öyle eşsiz ve güzeldiler ki, sözün kısası, artık Sokrates ne buyurursa yapmam gerektiğini anladım" (216e).[34] Ama biz analistler, fitillemeyi başardığımız şeyin, kişilikleri olan kanlı canlı insanlar olarak kendimize değil de, *objet a*'ya duyulan aşk olduğunun bilincindeyizdir. Analizanı ateşe

zansa genellikle kendisinin (yine kendisi hakkında, bir şeyleri neden ve ne saikle yaptığı hakkında; verdiği büyük kararlar, kariyer tercihleri, eş tercihleri vb. hakkında) çok şey bildiği inancıyla yola çıkar. Sokrates gibi, bizler de analizanı bu her şeyi bildiği inancından uzaklaştırıp bilgisizliğine inandırmaya çalışırız. *Şölen*'de Sokrates, Agathon'un bilgisinin, bilgi sahibi olmayan kendisine akacağını öne sürmüştür. Analitik durumdaysa bir taraftan (analistten) diğer tarafa (analizana) akan bütünlüklü bir bilgi değil, aksine bilgisizliktir. Bir tür Sokratik çürütme tekniği (veya çürütmeye dayalı yaklaşım) sayesinde, tıpkı kendi bilgimizi sorguladığımız gibi, analizanın kendisine ve başkalarına dair sözümona bilgisini de tartışmaya açarız.

33. "Psikanalitik nesne, bu tür arzunun hedefindeki o şeydir; onca nesne arasındaki tek bir nesneyi diğerleriyle kıyas dahi kabul etmez kılan şeydir" (Lacan, 2015, s. 146). *objet* a'nın (*ágalma* olarak) daha eski bir versiyonunu VII. Seminer'de Lacan'ın "Şey" olarak bahsettiği kavramda bulabilirsiniz (Lacan, 1992). *objet* a'ya dair detaylı bir tartışma için bkz. Fink, 1995*a*, 7. Bölüm.

34. Ayrıca Sokrates'in konuşmalarının "ne tanrısal, ne çok erdem tasviri barındırdıklarının" (222a) ve Sokrates'in "Silenos heykellerine tıpatıp benzediğini" (215b) söyler. Reeve (2006) "Plato on Love" makalesinde benim burada kullandığım *Şölen* çevirisini de aşan, çarpıcı bir alternatif çeviri sunar: "Ciddi olduğu ve açıldığı zamanlarda içindeki tasvirleri (*ta entos ágalma*) başka gören olmuş mudur, bilmiyorum ama ben bunları bir kere gördüm, öyle tanrısal, kıymetli buldum, öyle kusursuz güzellikteydiler ki Sokrates bana ne dese yapmaktan başka bir seçeneğim kalmadı" (s. xxv).

vermeyi "kendimiz adına" sevilmek için değil, analizan analiz denen zor çalışmayı sırtlayabilsin diye amaçlarız.

Biz analistler sadece başka bir şeyin yerini tutan vekilleriz: analizanın kendi bilinçdışına kazılı bilginin vekilleri ve/veya (Alkibiades'in Sokrates'te gördüğü, Sokrates'e diğer tüm potansiyel partnerler arasında en yüksek payeyi kazandıran ve bir anlamda arzulu olmanın ta kendisi gibi düşünülebilecek) o pırıl pırıl, gösterişli, özünde büyüleyici şey olan *objet a*'nın vekilleri.

Eğer analizanlarımız tarafından kendimiz için sevilmenin peşindeysek, onların sadece veya öncelikle bizi sevmesiyle var olduğumuzu hissetmeye başlayabiliriz. Bu zaman zaman hastalarının onları gece gündüz aramasına, mesaj bırakmasına veya başka türlü iletişim kurmasına izin veren, böylece zamanlarının büyük bölümünü aramalara cevap vererek geçiren terapistlerin başına gelir. Böyle terapistlerin hastalarına güven verdiğini, hatta onlara annelik yaptığını bile düşünebilirsiniz, ancak bu hikâyede desteklenen ve önemli hissettirilen tek taraf terapistin kendisidir. *Sex and the Single Girl* (1964) filmindeki gibi sorunlu olan sadece "Aşk ve Yalnız Analist" değildir. Evli, bekâr ya da "ciddi bir ilişkide" olup olmaması fark etmez; mutsuz ya da terapi odasının dışında sevilmediğini hisseden terapistler, sevgiyi yanlış yerlerde aramaya meyillidirler.

Eğer "aşık olmak, aşık olunmak istemek"se, analistin aşk karşısındaki doğru duruşu emsalsiz ve paradoksaldır, çünkü *analist karşılık beklemeden sevmek zorundadır.* Analist, analitik ortamda, tıpkı Sokrates gibi sevilen konumunu benimsemeyi reddetmeli ve her zaman seven konumunda olmayı, analizanı daima bilgi üretmeye teşvik eden at sineği olmayı tercih etmelidir. Analist, tıpkı Sokrates gibi, en yakışıklı muhatapların (bu ister Alkibiades, Agathon, ister başkaları olsun) çekici niyetlerine yenik düşmemeli ve deyim yerindeyse

cinsel eylem yerine söylemin peşinde koşmalıdır. Analizan aşk metaforu sayesinde âşık olunandan âşığa dönüştüğünde, bilinçdışındaki bilginin ya da analitik ortamın sınırları dışında bulduğun birinin âşığı ol, der analist, benim değil. Analizanın aşkı, analitik çalışmanın itici gücü haline gelmeli, ancak analist onun nesnesi olmaya çalışmamalıdır. Analizanın aşkına vesile olabilir, ama nesnesi olamaz.

Analist kendisini *bilfiil* arzulanan bir nesne haline getirmeye çalışmamalı, daha ziyade sevilebilir olup olmadığıyla canını sıkmayan Sokrates'le aynı konumu benimsemelidir. Analist tıpkı Freud gibi, kendisini fazla çekici bulmaktan ve analizanın gözünde önemli hale getirmekten kaçınmalıdır. Eğer sadece karşılığında sevilmek için severse, bir dilenciden farkı kalmayacaktır. Eğer analizan onu "kıyas tartısına" oturttuğunda (onu diğer klinisyenlerle veya ruhani liderlerle, arkadaşlarla, sevgililerle olumsuz bir şekilde karşılaştırdığında) üzüntü duyarsa, kendisini terk edilme veya daha değerli bir nesneyle takas edilme korkusu yaşayan bir sevilen olarak görme hatasına düşmüş, böylelikle *objet a* olarak analizi yürütme görevinden vazgeçmiş demektir. Analizanın *objet a*'sı olarak analistin analizdeki işlevi salt arzulu olma halidir (Lacan, 2015, s. 369).

Freud, hastalarının ona duyduğu sevginin "kendi kişisel cazibesi"yle neredeyse hiç alakası olmadığını ve "onların gözünde üstlendiği rolle fazlasıyla ilişkili" olduğunu daha başlangıçta fark etmişti. Belki biraz efkârlanarak dediği gibi "o kadar da karşı konulmaz" değildi.[35] Bu anlamda, psikanalitik yöntemlerin selefi Joseph Breuer'den farklıydı. Daha

35. Lacan burada Freud'un "Autobiographical Study"de (1925/1959b, s. 27) hipnozdan uyanan kadının boynuna sarılıp onu öpmesiyle ilgili anısını aktarıyor: "Bu olayı dayanılmaz cazibeme yormayacak kadar mütevazıydım." Ayrıca bkz. Freud, 1916-1917/1963, s. 450.

önce gördüğümüz üzere Breuer oynadığı role ilgi duyan Anna O.'nun bu ilgisini cezbedici, yakışıklı bir adam olarak kendisine duyulabilecek içten bir ilgiyle karıştırmıştı. Bu hata, Anna O.'yla çalışmasında –bugün yaşansa görevi kötüye kullanma davasıyla sonuçlanabilecek– fiyaskoya yol açtı. Bu örnek bize insanlara cevaplarını veremedikleri sorular sorarak onlardaki eksiği ortaya çıkarmanın, böylelikle onları kendinize âşık etmenin (analitik aşk sanatı, soru sorma sanatıdır) riskli bir iş olduğunu gösterir. Elinizde patlayabilir ve *Şölen*'deki Alkibiades örneğindeki gibi, alenen meydana gelen taşkınlıklara yol açabilir. İleride Atinalılar tarafından mahkemeye çıkarıldığında bu taşkınlıkların büyük ihtimalle Sokrates'e faydası olmayacaktı.[36]

Bu, analistin terapi odası dışında sevilen konumunu benimseyemeyeceği anlamına gelmemelidir. Analistin kendisine hâkim olmayı *Şölen*'de resmedilen Sokrates kadar abartması gerekmez. Aslında analist özel hayatında aşkı ne kadar çok bulursa, bunu terapi odasında aramaya o kadar az meyilli olacaktır.

Lacan'dan hareketle Soler (2003), analizanın analizde yeni bir aşk ("un nouvel amour") bulduğunu belirtir. Lacan'ın bizzat dediği gibi (1975, s. 16),

> Aktarım aşka dayanır. Aşkın analizde aldığı yeni biçim aşkı altüst eder. [Aktarım aşkı, aşkın alışılmış biçimlerinden] daha az yanıltıcı değildir, ancak diğer biçimlerinden farklı olarak karşılık verme ihtimali olan bir partnerle birlikte ortaya çıkar. Bu bana iyi talih meselesini hatırlatıyor [yani doğru insanla karşılaşmak gibi inanılmaz bir

36. Analistler, analizanlarını çoğu zaman toplumsal norm ve standartlara aykırı kaçan arzularını araştırmaya teşvik ettikleri ölçüde, tıpkı Sokrates gibi bir tür *atopos*'a, hiçbir yere sürgün edilirler, toplum içinde yer bulamazlar.

talihe sahip olmak], ancak şu durumda [iyi] talih benden kaynaklanmakta ve ben bunu sürdürmeliyim.

Bu iyi talihin kaynağı olurken, birkaç yıl önceki bir kadın hastamın eski terapistinin yolundan gitmem. Bu eski terapist, "Freudcu bir cennette" olması beklenebilecek şekilde eşleştirerek, iki danışanını birbirine ayarlamıştı! Ancak o mutlu veya talihli karşılaşma ve aşk mucizesi gerçekleşmedi, çünkü terapist belki de yanlış bir hesap yaptı ya da aşkın bilinçdışı koşulları tek başına yeterli değildi. Kıvılcımın çakması için iki kişilik bir dans gerekliydi, bir üçüncü tarafın müdahalesi geri tepmişti. Arkadaşları arasında çöpçatanlık oynamayı denemiş olanlar benzer deneyimler yaşamışlardır.

Bence Lacan'ın burada "iyi talih" derken kastettiği şey, psikanalistin aktarıma karşılık veren partner olarak işlevi analizanın eski partnerleriyle yaşadığı her şeyi tekrar etmesi değildir. Aksi takdirde aşk, analiz öncesinin tekrarlaması anlamına gelecektir; bu da ben idealimiz yerine konan bir efendiye duyulan sevgiyi, bize ebeveynlerimiz gibi bakan birine duyulan anaklitik sevgiyi, bizim gibi birine duyulan narsisistik sevgiyi ya da bunların farklı kombinasyonlarını içerir (bkz. 4. ve 5. bölümler). Analist, analizanın aşkını, nesne seçimini belirleyen bilinçdışı şartları hakkında bilgi üretmesi ve zamanla bu şartların dönüşmesi maksadıyla yönlendirir. Bu şartlar genelde o kadar sınırlayıcıdır ki ne talihli bir karşılaşma yaşanır ne de herhangi bir nesne önceden belirlenmiş kalıba sığar, ki böyle olduğu takdirde acı verici bir senaryonun tekrarı başlar. Aktarım aşkı bu tekrarı sekteye uğratmaya yarar, her şeyin eski hamam eski tas kaldığı bir ortamda yeni bir şeyi olanaklı kılar.

Bu durum analistle analizanın konumları arasındaki temel ikili karşıtlığa dikkat çeker: Konu aşka geldiğinde, birbirleri için oynadıkları roller, aynı olmak bir yana çok farklıdır.

Analizan, analiste onun nesne seçimini belirleyen, aşkının bilinçdışı şartları hakkında bilgi üretmesi ya da tekrarlama zorlantılarını aşması için yardım etmez; analist kendi analiz sürecinde bunların büyük kısmını çoktan yerine getirmiş olmalıdır. Bu analistin analizandan hiçbir şey öğrenmediği anlamına gelmez, tersine, en iyi senaryoda ondan çok şey öğrenir, ancak durum yapısı nedeniyle analistin kendisini analizan tarafından oynanan rolden tamamen farklı bir role büründürmesine sebep olan bir kutupluluk yaratır. Analist, analizanı sever ve karşılığında sevgi istemez. Analistin analizana sevgisini, onu dikkatle dinleyerek göstermesi kesinlikle elzemken, analizanın analiste sevgi göstermesi kesinlikle şart değildir, dahası böyle bir sevgi gösterisi, analistlere analiz çalışmasında sıklıkla dişe dokunur engeller yaratması bakımından sorunlu olabilir.

Analistle analizanın birbirini karşılıklı olarak, az çok benzer şekilde etkilediği yönündeki güncel anlayış en azından bu sınırlar içerisinde işlevini yitirir. Sokrates gibi, analist de nasıl sevmesi/soru sorması gerektiğini bilir, ancak karşılığında sevgi istemez (karşılığında soru da istemez; analizanın sorularını kendi sorularıyla "cevaplar").[37] Analizan *objet a*'yı analistte konumlandırırken, analist *objet a*'yı analizanda konumlandırmaz. (Benzer şekilde Sokrates de *objet a*'yı Alkibiades ya da başka birinde asla konumlandırmazdı, çünkü öteki insanların arzusuna vesile olmak dışında bir konuma yerleştirilmeyi reddetmişti). Bunun yerine, terapi odasında isteyerek nesne rolünü oynar, çünkü arzusu analizanda tespit ettiği veya gördüğü bir şeyden değil, başka bir şeyden kaynaklanıyordur. Dahası analist, analizanın sevgi sözcüklerini olduğu gibi kabul etmekten

37. Arkadaşlık ilişkilerinde sık sık sorular sormak ister, arkadaşlarımızın da bize bizim onlara gösterdiğimiz ilgiyi göstereceğini umarız.

de uzaktır. Sevilen rolünü aramaz, bu rolden hazzetmez ve kesinlikle "öznel farklılığı" için seviliyor olmayı istemez. Analizansa tersine, analist tarafından sevilmeyi bekler ve analist onunla yarım yamalak ilgilendiğinde yakınır!

Analist bir meslektaşım bana zamanında, biraz uzun bir analizin sonunda obez bir analizanın divandan kalkıp kapıdan çıkmadan önce ona, "Beni hep itici buldunuz, değil mi?" dediğinde duyduğu can sıkıntısından bahsetmişti. Burada analizan analist tarafından yeteri kadar sevilmediğini hissetmesinin yarattığı acı öfkeyi ifade etmişti. Analist, analizana onu baştan savdığını, mesleki olarak mecbur hissettiği en asgariyi yerine getirdiğini hissettirmişti. Analist, bu analizanını başından beri itici bulduğunu çok geç fark etmiş, kendine rağmen bunu ona belli ettiğini fark ettiğindeyse dehşete düşmüştü. Analizan, analisti sevmek zorunda değildir; bu (en azından ilk safhalarında) analizin bir gerekliliği veya *sine qua non*'u* değildir. Ama eğer analist, bir analizanda (yani onun bilinçdışında) sevecek en azından tek bir şey bulamıyorsa eninde sonunda sıkıntılar baş gösterir ve böyle bir durumda analistin analizanla çalışmaya devam etmektense onu güvendiği bir meslektaşına yönlendirmesi tercih edilir (bkz. 7. Bölüm).

Platon'un, hiç değilse Diotima'nın ağzından aşkı bir amaç (bilgi ya da bilgelik) için bir araç olarak ele aldığını, psikanalizdeyse aşkın bir yardımcı (örneğin analizanın bilinçdışını keşfederkenki itici güç) olarak değil de kendinde bir amaç olarak görüldüğünü unutmayalım. Gerçekten de Erik Erikson'un, Freud'a ait olup olmadığı şüpheli olan alıntısında dendiği gibi, analizin amacı hastanın kendisi ya da başka bir şey hakkında her şeyi *bilmesine* değil, onun "sevmesi ve çalışması"na ola-

*(Lat.) Olmazsa olmaz. –yhn

nak sağlamaktır. Bilgi ve kavrayış psikanalizde başlı başına bir amaç değildir (bkz. Fink, 2014a, 2014b); amaç sevgidir.

8. Bölüm'de Lacan'ın VIII. Seminer'inde Platon'un *Şölen*'i hakkında söylediği diğer sayısız hayranlık uyandırıcı noktaya değineceğiz. Bunların arasında örneğin Sokrates'in Dioti-ma'nın adı çıkmış "aşk merdivenine" gözlerini devirdiğine dikkat çekişi ve Aristophanes'in hıçkırıklarına dair geliştirdiği açıklamalar da yer alıyor. Bu noktalara açıklama getiren başka eleştirmenler olduysa bile sayıları çok azdır. Ancak öncesin-de, aşkın imgesel düzlemde, ardından da gerçek düzlemdeki durumuna bakacağız.

İMGESEL

4*
Freudcu Başlangıçlar
Narsisizm

Ce n'est pas de l'amour, c'est de la rage.
(Bu aşk değilse, gazaptır)
Fransız Atasözü

Simgeselden imgesele döndüğümüzde arzu düzlemini (daha doğrusu Lacan için dile dair bir şey olan insan arzusunu) bırakıp kelimenin tam anlamıyla kontrol edilemeyen ve edilemez tutku düzlemine geçeriz ve bu düzlem Lacan'ın ayna evresi üzerine erken dönem çalışmalarını derinlemesine gözden geçirip incelememizi gerektirir. Çünkü Lacan'a göre, "tutkulu aşk denen fenomen, ideal benin imgesi tarafından belirlenir" (Lacan, 2006a, s. 344); bu imge, kaynağını ayna evresinden alan kişinin kendi imgesidir.

Ancak Lacan'ın imgesel üzerine yaptığı çalışmaların arka planını daha iyi kavramak için öncelikle Freud'un bazı görüşlerini inceleyeceğiz.

Narsisizm ve Aşk

Sevgi bencildir.[1]
Komşunu kendini sevdiğin gibi sev.

(Levililer 19:18)

1914'te Freud aşk meselesini çoğunlukla narsisizm perspektifinden ele alır. Ona göre aşk, libidonun öznenin kendi benliğinden veya şahsından (*Ich*, henüz *das Ich* değildir, bu ikincisi yani "das Ich" Freud'un üç biriminden biri olan bendir) başka bir insana aktarılmasıdır. Bu aktarımaysa *Besetzung* yani kateksis, ilgi veya duygu yatırımı adını verir. Bu tarz bir yatırımın çeşitli sebeplerden dolayı yapılabildiğini ileride göreceğiz, ancak önce yatırımın geri çekilebilir olduğunu yani bazen gerekli görüldüğünde geri alınabileceğini bir kenara not edelim. Böyle bir yatırım sözkonusu olduğunda öznenin kendi benliğine de daha az yatırım yapılır ya da Freud'un zaman zaman ortaya koyduğu üzere, özne kendisini daha az önemser. Buradaki fikir her öznenin halihazırda sadece belirli bir miktar libidosu olduğu, böylece bir kısmı bir nesneye aktarıldığında (dolayısıyla nesne libidosuna dönüşürse), özne için daha azının kalacağıdır. (Burada Freud'un nesneyi öznenin ruhundaki bir temsil olarak mı yoksa "dış dünyadaki" gerçek bir nesne olarak mı gördüğü net değildir. Kullandığı dil ikinci olasılığı ima eder ancak bu durumda da libidonun öznenin "dışına" nasıl çıktığı net değildir.)

"Narsizm Üzerine" yazısındaki aşk üzerine detaylı tartışmasında Freud (1914/1957c), sisteminde ikisinin toplamı her zaman sabit kalmak zorunda olsa da "ben libidosu"yla "nesne libido-

1. Bkz. John Keats, "My love is selfish – I cannot breathe without you" [Sevgim bencilce - Sensiz nefes alamıyorum] (Fanny Brawne'a yazdığı mektup, 13 Ekim 1819; <http://englishhistory.net/keats/letters/love-letter-to-fanny-brawne-13-october-1819/> adresinden erişilebilir).

su" arasındaki ayrımı korumakta direnir ("ben libidosu" kişinin kendisi ya da başkası için harcadığı libidodur. Freud henüz *das Ich*'i kullanmıyor olsa da metnin İngilizce çevirisinde "ben libidosu" veya "benlik libidosu" tabirleri yerine *Ich* için "ben" terimi kullanılır.) Nesne libidosundaki artış ister istemez ben libidosunda düşüşe, ben libidosundaki artış da ister istemez nesne libidosunda düşüşe sebep olur. Bu metinde hem nesne hem de ben libidosunun aynı anda artabileceği fikrineyse hiç yer yok gibidir.[2]

BL (ben libidosu) + (NL) (nesne libidosu) = S (sabit)

Freud'un tartıştığı ben libidosunun ilk biçimi "birincil narsisizm", bir tür kendiyle alakadar olma biçimidir; kendisini yaşamaya yani (ben içgüdüleri veya yaşam dürtüleri adı verilen etkinliklerle ilişkili olarak) yemek yemeye ve kendini savunmaya layık gören her hayvanda bulunur. Freud'a göre, libidonun kendisine nasıl bağlandığı konusu izah edilemez değildir. Libido bunu kendiliğinden yapar; "birincil narsisizm" denen şeyi doğuştan gelen bir çeşit "hayvan narsisizmi" olarak düşünebiliriz.[3] (Lacan'a göreyse libidonun kendisine bağlanması çok daha karmaşıktır ve asla kendiliğinden gerçekleşmez.)

Kişi bir nesneye bağlandığında ya da ona yatırım yaptığında, kişinin birincil narsisizmi inişe geçer: Kişinin kendisine bağlanmış libidonun bir kısmı nesneye doğru akar. Kişi nesneyi kaybederse, bu nesneye yatırılmış libido bir sıvı gibi kişinin kendisine geri akar

2. Shakespeare'in Juliet'inin "Cömertliğim uçsuz bucaksız denizler gibi / Denizler gibi derin sana olan sevgim / Sana ne kadar verirsem, o kadar çoğalıyor bende kalan" [çev. Özdemir Nutku, İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2016. –çn] sözleri ve Lacan'ın "sevgi mucizesi" biraz daha farklı bakış açıları ortaya koyar.

3. Freud, "Her insan, doğası gereği kendisi için değerlidir" diyen Cicero'ya (1971, s. 80) ve "Sevgi kurallarla dayatılmaz, doğada yetişir. Kendi canından nefret eden var mıdır?" diye soran Claircauxlu Bernard'a zımnen katılır. Ama her analistin bildiği gibi, kendi canından nefret eden, ona kıyan, onu her tür kötü muameleye maruz bırakan pek çok insan vardır.

ve Freud'un "ikincil narsisizm" dediği şeye yol açar (tuhaf bir şekilde Freud bunu şizofreniyle ilişkilendirir).[4] Bunu "Libidonun Korunumu Kanunu" (LKK) olarak adlandırabiliriz.

Freud'a göre libidinal durumlar değişkenlik gösterebilir çünkü insanlar birbirinden temelden farklı iki tip nesne seçerler:

1. Eğer bir şekilde biz çocukken bize bakan ve ilk ihtiyaçlarımızı karşılayan kişiye benzeyen ya da onu hatırlatan birini seçersek, Freud'un "anaklitik tip" (veya "bağlanma tipi") diye adlandırdığı nesne seçimini yapmış oluruz. Bu durumda sevgi ihtiyaca dayanır ya da ihtiyaçla desteklenir. Yeni nesne, aslını (ilk başta bakımımızı üstlenen kişiyi) birçok yönden hatırlatabilir, örneğin göz rengi, saç rengi, gülümsemesiyle. Âşık olmak burada nesnenin zihnimizde halihazırda var olan bir ideal imgeyle karıştırılmasından kaynaklanır: Bu partneri annemizle, babamızla ya da birincil bakımımızı üstlenen başka biriyle eşleştiririz.
2. Başkasından ziyade kendimize benzeyen birini nesne olarak seçersek, "narsisistik" bir nesne seçimi yapmış oluruz. Buradaki benzerlik oldukça geniş çaplı olabilir ya da birincil bir cinsel özellikten, yani seçilmiş nesnenin özne olarak hemcinsimiz olmasından başka bir şeyle alakalı olmayabilir. Burada âşık olmak, benliğin ötekiyle karıştırılmasından, benlik ile ötekinin özdeşleşmesinden (ben = öteki) kaynaklanır.

4. Freud'un ikincil narsisizmi, şizofreniyle bağdaştırdığı söylenebilir çünkü şizofrenlerin erken yaşlarda tamiri mümkün olmayan ağır bir nesne kaybı yaşadığı, bu nedenle başka bir nesneye içtenlikle duygu yatırımı yapmalarının mümkün olmadığı, başkalarıyla ilişki kurmanın onlar için imkânsız hale geldiği, onların ilgisini çekmediği yönünde bir hipotezi vardır. İkincil narsisizm daha çok, tıpkı diş ağrısında olduğu gibi kişinin çevresinden yatırımını çekip veya soyutlanıp tamamen kendisine odaklanmasıyla bağdaştırılır. Freud (1914/1957c, s. 82) bize der ki, her ne kadar bu ikinci durumda kişinin kendisiyle meşgul olduğunu söylemek mümkünse de, şizofrenlerdeki gibi ağır, geri dönüşü olmayan bir kayıp yaşadığını söylemenin doğru olacağını sanmıyorum.

Bu iki farklı nesne seçimi, narsisizm ve kendini önemseme açısından iki farklı duruma yol açar:

1. Bakımımızı ilk başlarda üstlenen kişilerin benzerine âşık olduğumuzda benimiz tükenir: ben libidomuzun en düşük, nesne libidomuzun en "yüksek safhasında"yız. Freud'un buna dair verdiği belli başlı örnekler, ona annesini hatırlatan bir kadına âşık erkek özneyle (kadın erkeğe benzemek zorunda değildir ve karşı cinstendir) ona babasını hatırlatan bir erkeğe âşık kadın öznedir (erkek kadına benzemek zorunda değildir ve karşı cinstendir).[5] Bu gibi durumlarda nesnenin her şey, öznenin hiçbir şey olduğu zannedilir. [Bu Lacan'ın bir defasında "aşk bir intihar biçimidir" demesine yol açan şeydir belki de (Lacan, 1998, s. 149)].

   BL (adeta sıfır) + NL (sabit) = S (sabit)

   Ancak doğal olarak, nesne anne veya babayla tamamen örtüşmez ve bu zamanla fark edilecek, muhtemelen nesne libidosunun bir kısmının bene geri akmasına yol açacaktır.
2. Ancak seçilen nesne kişinin kendisine benziyorsa, "âşık olma hali" ben libidosunu tüketmez. Çünkü kişi temelde ötekindeki kendisine veya kendisindeki ötekine âşıktır (ben = öteki).

   EL = NL = S

   Lacan'ın XX. Seminer'inde bir kelime oyunu yaparak dediği gibi, "*elles se mêment dans l'autre*" yani "birbirle-

5. Eşcinsel nesne seçiminde daha karmaşık biçimlenimler sözkonusu olabilir zira seçilen nesne kişinin kendisine benzer ve bakımını ilk üstlenenlerden birini de andırabilir.

rini birbirlerinin aynısıymış gibi severler" veya "birbirlerindeki kendilerini severler" (Lacan 1998a, s. 85).

Freud'a göre erkekler libido nesnelerine yatırım yapmak için sevmeye meyilliyken kadınlar sevmeye değil sevilmeye ihtiyaç duyar. Freud'un görüşleri burada cinsiyetler bakımından şöyle biçimlenim kazanır:

Erkek: BL = sıfır, NL = S   Kadın: BL = S, NL = sıfır

Kadınlarla kediler arasında kurulan ilişki itici, kadınların kendileriyle meşgul oluşuna dair iddia da eskiden beri süregelmiş olsa da, 3. Bölüm'de gördüğümüz üzere, birçok kadın sevme ihtiyacı hisseder ve yalnızca sevilmek onlar için yeterli değildir. (Freud kadınların kendilerini veya çocuklarını, kendilerinin bir uzantısı olarak sevdiklerini, ancak erkekleri sevemediklerini mi ima eder?) Her halükârda, Freud burada aşkın tuhaf bir yüzünü gündeme getirir: Biz insanlar, bize ilgi göstermeyen insanlardan (mesela kadınlar ve çocuklar) ve hayvanlardan (mesela kediler) etkileniriz. Peki kendisine olan ilgisi bizim ilgimize veya arzumuza yol gösterdiği için narsisistik bir biçimde kendiyle meşgul olan her şeyle ilgilenir miyiz? Yoksa bu şeyler ulaşılmaz göründükleri için mi ilgimizi çeker? Bizden kaçındıkları ve kendi narsisizmimizi yaraladıkları için mi onların peşinden koşarız? Her şeyden daha değerli (elde etmesi zor oldukları için değerli) göründükleri, onları kazanacağımıza ihtimal vermediğimiz için mi kovalarız onları[6] yoksa

6. Saplantılı kişi fark etmeden böyle bir amaç güdüyor olabilir. Onları sevmesinin nedeni, onların bu sevgisine karşılık vermeyeceklerinden emin olmasıdır. Saplantılı kişiler çoğu zaman karşı tarafın sevgisinden boğulur ama bu durumda böyle bir şey yaşanması mümkün olmayacaktır. Freud kadınları kendileriyle meşgul kimseler olarak nitelendirdiğinden, saplantılı kişiler onları gönül rahatlığıyla (anaklitik biçimde) sevebilir. Oysa anaklitik sevgi geçmişteki sevgi dolu bir figürden yola çıkarak yapılan nesne seçimine dayanır. Bu da

onlarla alakalı bir şeyle özdeşleştiğimiz ve onlar gibi olmak istediğimiz için mi?

Bunu ucu açık bir soru olarak şimdilik bırakacağım ve Freud'un burada ortaya attığı şeyin bir tür saplantılı aşk teorisi olduğunu söylemekle yetineceğim. Bu teori, histerik aşk teorisinin neye benzeyeceğine dair tahminlerde bulunmamıza olanak sağlar. (Sende olmayanı vermek olabilir mi? Sonuçta Freud'da âşık kendisinde olanı, yani libidoyu zar zor verir.[7])

Daha ölçülü bir yorumla Freud'un alışılagelmiş erkek ve kadın libidinal biçimlenimleri şu şekilde ifade edilebilir:

Erkek: BL (1/3S) + NL (2/3S) = S (sabit)
Kadın: BL (2/3S) + NL (1/3S) = S (sabit)

Erkeğin burada sahip olduğu ben libidosunun oranı (1/3S) ya hiçbir zaman (bazen sadece geçici olarak) kadına yatırılmamıştır ya da sanki annesinden geliyormuş gibi kadından ona geri döner. Kadının burada sahip olduğu ben libidosunun oranı (2/3S) ya hiçbir zaman erkeğe yatırılmamıştır (ya da sadece geçici olarak yatırılmıştır) ya da babasından geliyormuşçasına ona geri döner.

Freud'un *anaklitik nesne seçiminin "gerçek tatminlere" ulaşmak amacıyla yapıldığını* söylemek haksızlık olmayacaktır. Çünkü nesne seçimi simgesel veya imgesel bir takım özellikler tarafından teşvik edilse bile burada sanki küçük bir çocukken deneyimlenen tatminlere benzer tatminleri yeniden

bir paradoks oluşturur: Anaklitik bir seçim yapan adam aslında annesine benzerliği nedeniyle bir kadını tercih eder ama burada önemli bir fark vardır ki o da kadının sadece sevilmek istemesi itibarıyla onu sevemeyecek olmasıdır. Adamın nesne seçiminin temelini oluşturduğunu düşündüğümüz gerçek doyumları kadının ona tattırmayacak olması gibi bir çelişki sözkonusudur.

7. Sevgiye dair fobik, sapkın ve psikotik teorilerin neye benzeyeceği üzerine de spekülasyonlar geliştirebiliriz.

bulma arayışına vurgu yapılır. Bunun tersine, ***narsisistik tipteki nesne seçimi imgesel tatmine ulaşmayı gözetir***, hatta belki birincil narsisizmdeki azalmayı önleme maksadı taşır. Kendi yansımasını ötekinde görmekle ilgilidir, ötekini kendinin tam bir kopyası olarak (ya da en azından kendisine epey benzediğini) gördüğü için de imgeseldir. Her halükârda birincisi gerçeğe, ikincisiyse imgesele vurgu yapar. (Bu ilginçtir, çünkü 2. Bölüm'de tartıştığımız Freud'un aşk üzerine erken dönem yazıları simgeselin üzerinde durur.)

Yine de Freud narsisistik nesne seçiminin şimdiki sen'e benzeyen, önceki sen'e benzeyen (Antik Yunan'da, kendisinin bir başkası tarafından sevildiği eski haline benzeyen bir delikanlıya âşık yaşlı adamı düşünün), olmak istediğin sen'e benzeyen veya bir zamanlar senin parçan olan (ameliyatla ayrılmış siyam ikizlerinden bahsetmiyorsa eğer anne ve çocuğu kastettiğini düşünüyorum) birine benzeyeni seçmek olduğunu belirtirken olası bir simgesel içerik ileri sürmektedir. İdealler bahsini (bu ben idealidir) açan şey, "olmak istediğin gibi biri" kısmıdır ve bu, durumu simgesel düzene taşır.

Ben İdealine Duyulan Aşk

Farklılık bamteline basar,
Aynılık huyuna suyuna gider.

Ben ideali, ebeveynlerimizin ideallerine, onların onayına veya karşı çıkışlarına, bizim onlar tarafından sevilmek için ne yapmamız gerektiği hakkındaki düşüncelerimize göre biçimlenir. İçruhsal* bir düzeyde, Freud ben ideali oluşurken libidonun ona aktarıldığını ve ideale uygun yaşadığımızda kendimizden

* Bireyler arasında ya da bireyle çevre arasında değil de, kişinin ruhunda olup biten karmaşık süreçler [*intrapsychic*]. Bkz. *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2005, s. 378. –yhn

hoşnut, yaşamadığımızda da hoşnutsuz olduğumuzu söyler. (Tekrar vurgularsak, Freud'un *Ich-ideali*'nin, Freud'un düşüncesinin bu evresinde ben ideali veya benlik ideali, hatta "kendimi dayandırdığım ideal" olarak çevrilmesi daha iyi olacaktır.) Freud burada ben idealine muhtemelen ebeveynlerimiz tarafından "dışarıdan dayatılan" (Freud, 1914/1957c, s. 100) bir şey olarak atıfta bulunur. Ben ideali böylelikle bir tür yabancılaşma getirir; bize asla başaramayacağımız ya da ulaşamayacağımız bir şey, yalnızca asimptotik olarak yaklaşabileceğimiz bir ideal aşılanmıştır.

Ancak bana göre, ben ideali kendiliğinden meydana gelmemektedir. Ebeveynlerimizin bize bazı fikirleri aşılamak (ya da son çare olarak dayatmak) için gerekli önemi bize göstermeleri gerekir, şayet biz onların fikirlerini benimseyeceksek önce o fikirleri kabul etmeliyiz ve ebeveynlerimizi gerçekten memnun etmeyi istemeliyiz (ben idealinin bir bireyde ortaya çıkışı için bkz. 5. Bölüm). Onların ideallerinin çoğunu kabul etsek bile bazılarını bize dışarıdan aşılanmış yabancı şeyler gibi görmeye devam etmemiz muhtemeldir. Başka bazı durumlardaysa bize ilettikleri ideali kendimizden daha fazla sevmeye başlayabilir, idealimize kıyasla değersiz olduğumuzu, onsuz bir hiç olduğumuzu, onu gerçekleştiremezsek, ondan vazgeçersek önemsizleşeceğimizi hissetmeye başlayabiliriz.

Ona ulaşamamak bizi çaresiz hissettirir, kendimizi daha az önemsememize, "özsaygı"mızı zedelememize yol açar ve bu ikilemi çoğu zaman yalnızca bu idealleri bünyesinde barındırdığını düşündüğümüz bir aşk nesnesi bularak çözebiliriz: ben idealimizin yerine bir sevgili koyarız ve bu ideal yerine o insanı severiz. Freud burada sevgili seçiminin genelde narsisizme dayandığını söyler çünkü amaç "[kişinin] bir kez daha çocukluğundaki gibi kendi ideali olması"dır (s. 100). Bu bizi, en başından itibaren kendimizi anne babanın "bebek hazretleri" olarak

gördüğümüz "birincil narsisizm" konusuna geri götürür. Burada bize benzeyen ama bizden daha üstün birini sevmek istiyor gibiyizdir. Freud'un "aşkla tedavi" (s. 101) diyerek işaret ettiği budur. Tedavi edilen sorun büyük olasılıkla öznedeki libidinal tükenmedir, çünkü Freud "hastalanmamak için son çare olarak sevmeye başlamak zorundayız" (s. 85) diye yazar.

Bu ilginç iddia Freud'un erkeklere dair teorisine, kadınlara dair teorisinden daha iyi uyarlanabilir. Erkekler sözkonusu olduğunda, âşık olunan kadın baş tacı edilir: idealler ona (örneğin güzellik, saflık, dürüstlük, hakikat ve aşk) yansıtılır ve erkek kadını idealize edilmiş bir konuma yerleştirip onu orada tutmaya çabalar. Erkeğin ihtiyaçlarını annesinin yaptığı gibi doyurmak için değil, ondan daha üstün bir diğer yarısı olması, onun aciz hissettiği durumların üstesinden gelmesi için seçilmiştir. Bu büyük ihtimalle ona duyduğu cinsel arzuya ket vurur. Lacan'a (2006a, s. 733) göre eğer kadın bu zokayı yutar ve erkeğin ona biçtiği konumla (mesela cinsel soğukluk) özdeşleşirse, onun için de sorunlar baş gösterir. Peki ya kadın da onu ben idealinin yerine koyarsa? Bu durumda kadın onu kendisinin vaktiyle olduğundan daha mükemmel bir çocuk olarak mı sever? Kadın kendisini değersiz görürken adamı baş tacı mı eder? Freud bunları bize izah etmez.

Freud ben ideali kavramını bu noktada takdim etse de bu ideali kapsayan nesne seçimini yine de narsisistik bir seçim (imgesel düzende yer alan bir seçim olarak) olarak tanımlar. Çünkü burada nesne seçimi âşık olunanın ben idealine değil de tamamen *kişinin kendi ben idealine* dayanır ve âşık olunan kişinin kendisine dair ne gibi idealleri olduğunu asla hesaba katmaz. Zira burada âşık olunanın fazileti, kişi onu kendisine benzetebildiği, kendisini değerli, önemli, sevilebilir görebilmesine olanak sağladığı müddetçe kıymetlidir.

5*
Lacan'ın İmgesel Düzeni

Lacan bugün dilin önemini vurgulamasıyla bilinse de ilk dönem yazıları uzun uzadıya imgesele odaklanır. Burada imgeseli âdet olduğu üzere ayna evresinden başlayarak anlatmak yerine bu boyutun belli başlı özelliklerine odaklanacağım. Lacan bu boyuta onun gerçekte var olmayan, hayali bir düzen, bir yanılsama boyutu olduğunu vurgulamak için *imgesel* demez, amacı daha ziyade imgelerin hem hayvanlar âlemi hem de insanlar için önemini vurgulamaktır. İnsan tutkusunun kendimiz ve ötekiler hakkındaki imgelere nasıl derinden bağlı olduğunu kavramak içinse imgelerin gücü ve önemine dair bir açıklama yapmamız gerek.

İmgesel Düzende Hayvanlar

Lacan *imgelerin biçimlendirici rolü*nün hayvanlar âlemindeki yeriyle kariyerinin başlarında ilgilenmeye başlamıştır. Etolojiye (hayvan davranışları bilimi) ve bilhassa da Rémy Chauvin'in (1941) çekirgeler üzerine yürüttüğü çalışmalarla L. Harrison Mathews'ün (1939) güvercinlerin cinsel olgunlaşması üzerine yürüttüğü çalışmalara aşinadır. Bu araştırmacıların çalışmaları Lacan'ın "Ben Üzerine Bazı Düşünceler" (1953) ile "Ruhsal Nedensellik Üzerine Fikirler" (2006a, s. 189-91) yazılarında tartışılır. Lacan, Konrad Lorenz'in balık, kaz ve diğer hayvanlar

üzerine yaptığı (örn. Lacan, 2013, s. 12) çalışmalarını da oldukça iyi biliyordu.[1] Tüm bu etolojik çalışmalarda imgelerin ciddi gelişimsel süreçleri tetikleyebilmelerinin önemi üzerinde durulur. Örneğin göçebe çekirgelerde (*Schistocerca*) tek bir birey kendi türünün başka üyelerine özgü biçim ve hareketleri gördüğünde sürünün bir üyesi haline gelir. İkinci bir örnek de dişi güvercin, (sadece duyarak ve/veya koklayarak değil) başka bir güvercini görerek, bir güvercinin sadece kötü bir kopyasını görerek ya da aynada kendini görerek dahi cinsel olarak olgunlaşabilir.

Lacan'ın onun zamanında henüz çalışılmadığı için olsa gerek, değinmediği bir örnek de uzunkuyruktur, yani yumurtalarını diğer kuş türlerinin yuvalarına bırakan ve yavrularının beslenmesi ve büyütülmesi işini koruyucu aileye devreden asalak bir kuştur. Dişi uzunkuyruk, sadece kendi konak türünün üyelerinin üreme eylemini gördüğünde cinsel olarak aktif hale gelir ve yumurtlar (Avital ve Jablonka, 2000, s. 129). Lacan'ın imgelerin biçimlendirici doğası üzerine yaptığı çalışmayı yayımladığı yetmiş yıldan bu yana, etoloji bilimi bunun gibi bir sürü örnekle karşılaşmıştır.

İmgeler hayvanların saldırgan davranışlarında da çok önemli rol oynar. Konrad Lorenz'in (1966), İşte İnsan: *Saldırganlığın*

1. Lorenz'in hayvan davranışı çalışmalarına muazzam katkıları olmuştur; kendisi hayvan davranışının doğal koşullarda doğrudan gözlemlenmesi gerektiğini ilk vurgulayan kişilerden biridir. Lorenz'in ilk katkılarından biri *angeborener Auslösemechanismus*'tur (doğuştan serbest bırakma mekanizması). Daha 1935'te Lorenz erken gelişimdeki hassas dönemde hızlı öğrenme sürecine istinaden *Prägung* yani "imprinting" [yuvalarını erken terk eden kuşların kuluçkadan çıktıktan birkaç saat içinde ilk gördükleri hareketli nesneye içgüdüsel olarak bağlanması sürecine verilen isim. –yhn] terimini ortaya atmıştır (gerçi bazı yazarlar bu terimi ilkin Oscar Heinroth'un kullandığını iddia eder). Lacan da Lorenz'in (saldırgan ve diğer türlü) hayvan davranışı çalışmalarına aşinaydı; hatta Lorenz'in 1949 tarihli *Er redete mit dem Vieh, den Vögeln und den Fischen* [Sığırla, Kuşlarla ve Balıklarla Konuştu] (Vienna: Borotha-Schoeler) kitabını okumuş olabilir. 1952'de "King Solomon's Ring" [Kral Süleyman'ın Yüzüğü] ve "On Aggression" [Saldırganlık Üzerine] başlıklarıyla İngilizcede, 1963'te Almancada ve 1966'da yine İngilizcede yayımlanan bu kitapta *Prägung* terimi sıkça kullanılır.

Doğası Üzerine kitabında örneklerle anlattığı gibi, türler genelde kendi türlerine karşı diğerlerine nazaran "çok daha" saldırgandır (s. 15). Türler içi saldırganlığın Darwinci açıklaması, türün neslinin tükenmesine yol açacak şekilde yiyecek stoğunun bitmemesi adına türün üyelerini uygun bölgelere eşit şekilde dağıtmaktır. Bu açıklama, bir hayvanın kendi çayırında türünün bir başka üyesini gördüğünde sıklıkla gösterdiği saldırgan tepkiye işaret eder.

Kendi türünün bir üyesini görmek şühesiz her zaman ani saldırganlığa yol açmaz. Çoğu hayvan, örneğin köpekler, saldırganlığa ne kadar eğilimli olduklarına, ne kadar baskın ya da itaatkâr olduklarına işaret eden belirli duruşlar sergiler (örneğin teslim olduklarını göstermek için birbirlerinin önünde yere yapışırlar).[2] Bu tip duruşlar aynı türün diğer üyelerine gönderilen işaretlerdir ve bireylerin dövüşmek için hazır ve istekli olup olmadıklarını gösterir.[3]

Çeşitli hayvan türlerindeki üstünlük kurmayla teslim olmayı ifade eden duruşlar, hiyerarşi kurmak, hayvan gruplarında güçlünün zayıfı sindirdiği ve kontrol altına aldığı düzenler ile gruplar içindeki aralıksız çatışmadan kaçınmaktaki önemi nedeniyle etologlar tarafından yoğun biçimde incelenmiştir. De Waal ve Tyack'in (2003, s. 278) çalışmasında yer alan bir fotoğrafta bir zebra, diğeri karşısında teslim olduğunu gösterecek bir duruş sergiler. Burada ilk zebranın sıradan bir selamlamadan farklı olarak boynu biraz fazla büküktür (çoğu etolog ve psikolog için bu teslim olmuş, boynu bükük zebrayla boynu bükük insan arasında sadece birkaç adım vardır.)

2. İnsan davranışı alanında bu tür bir tabloya "duruş" diyoruz; bu tabir çalım atma veya poz kesme gibi davranışlara istinaden kullanılıyor.

3. Dikkat ederseniz, bildiğimiz kadarıyla, bu duruşlar hiçbir zaman rakibi aldatmak amacıyla sergilenmez: Köpekler itaat pozisyonuna diğer köpeği hazırlıksız yakalayıp saldırabilmek için geçmezler. Başka bir deyişle, bu duruşlar birer gösteren değil, bilakis genelde diğer köpeklere net ve tartışmasız mesajlar veren işaretlerdir.

Aynı imgede, zebranın yüzünde kederli bir gülümseme var gibidir. Hayvan davranışları çalışmaları alanında, gülümsediği söylenen memelilerin kökeni hakkında çok fazla yazılıp çizilmiştir. Zira gülümseme (belki de Aristoteles'ten beri) kahkahanın hafif bir biçimi olarak veya kahkahaya giden bir yol olarak düşünülmüştür. (Kahkaha öncelikle insanlara özgüdür: Rabelais'nin dediği gibi, *le rire est le propre de l'homme.** Yine de başkaları şempanzelerin de kahkaha attığını göstermeye çalışmıştır.) Birçok etolog, dişleri görünecek şekilde gülümsemenin evrimsel olarak korku göstergesi olduğunu kanıtlamak için tüm yolları denemiştir. Onlara göre gülümseme, kişinin korktuğu ve saldırma niyetinin olmadığı, aynı türden bir başka üyeye karşı sergilenir ve kendiliğinden ortaya çıkar.[4]

Hem türler içi hem de türler arası karşılaşmalarda hayvanın saldırıp saldırmayacağının, geri çekilip çekilmeyeceğinin belirlenmesinde düşmanının boyutları son derece önemlidir. Yalnız bir sırtlan kendisinden küçük ya da kendisiyle hemen hemen aynı boyuttaki hayvanlara saldıracaktır, ancak kendisinden büyük hayvanlara saldırmaya daha az meyillidir. Erkek denizaslanları bölgelerine sahip çıkmak ve dişilere ulaşmak için karşı karşıya geldiklerinde, baş kısımlarında bulunan bir kese onları daha tehlikeli ve büyük göstermek için şişer. İmgeselde boyut gerçekten önemlidir.

Bu anlamda, kendi türünün başka bir üyesinin aslında kendisi gibi olduğu, aynı ilkelerle hareket ettiği düşünülür. Gerçekten de ötekini, *niteliksel* açıdan kendinden farklı kabul etmeye

*(Fr.) "Kahkaha insana özgüdür" anlamına gelen söz. -yhn

4. Kısacası sorguçlu kara şebeğin dişlerini büsbütün göstererek sırıtmasının memnuniyet göstergesi olduğunu düşünen Darwin'in yanıldığını savunurlar. Darwin (1899) bunu duygularla ilgili çalışmasında öne sürmüştür. Onların iddiasına göre burada daha ziyade bir korku ifadesi veya potansiyel saldırgana onun egemen pozisyonunun kabullenildiği, karşı koyma niyeti taşınmadığı mesajı verilmesi sözkonusudur.

mahal verecek hiçbir şey yoktur; bu düzeyde yalnızca niceliksel fark vardır: Öteki daha büyük ve daha güçlü veya daha küçük ve daha zayıftır. Ötekiyle aynı boyutta olunduğu vakit daha saldırgan görünüp görünmediği tespit edilmeye çalışılır. Buradaki mesele kimin üstünlük kurup kimin teslim olduğu; ötekinin bir tehdit oluşturup oluşturmadığıdır. Belki de bambaşka ilkelerle hareket eden bir öteki mecvuttur ancak bu düzeyde *tanınmaz*.

Burada esas itibarıyla taklitçi bir şeyler işin içine karışmıştır, yani biri, ötekinin güdülerini yalnızca kendi güdülerini temel alarak kavrar; eğer saldırıya uğradığını düşünüyorsa, öteki saldırgan taraf olmak zorundadır;[5] eğer çok açsa, öteki açlıkla güdülenmiş olmak zorundadır.

Afrika av köpeklerinin dişileri genelde emzirebileceğinden daha fazla yavru sahibi olur ve bu yavrular en küçük yaşlarından itibaren meme için birbirleriyle kavga ederler. Bu gerçek bir hayatta kalma mücadelesidir, çünkü meme emmeyen yavrular, büyük ve güçlü hale gelip eninde sonunda sakat bırakıp öldürene kadar onlarla güreşecek kardeşlerinin yanında küçük ve zayıf kalırlar. Aynı yavrular birbirleriyle beslenme zamanı haricinde oynamaktan ve birbirlerine sokulmaktan mutlu olabilirler ancak aç olduklarında doyasıya yiyip içebilmek için diğerlerini

5. Bazı terapistler hastaları yorumlayıcı manevralarında bunu temel kural kabul ederler. Keza aynısı bazı siyasetçilerin dış politikası için de geçerlidir. Bu kişilerin imgesel boyutta sıkıştığı, işlerini simgesel düzeyde konumlandırmadığı söylenebilir. Hayvanlar âlemindeki nitel farkların görülmemesi konusundaysa, dikkat ederseniz vahşi yaşamdaki bir aslan bir çocuğun onun başını sevmek için yaptığı hamleyi özünde saldırgan olmayan bir davranış olarak "yorumlamayacaktır". Aslan olmayan bir türden gelen saldırganca bir eyleme benzediği ölçüde her halükârda böyle "yorumlanacaktır". Hatta uzun yıllar aslanlarla çalışan aslan terbiyecileri bile onlara fazla yaklaşmamaya dikkat ederler; yanlışlıkla aslanın saldırı alanına girecek olurlarsa, hayvanın "savaş ya da kaç" içgüdüsünden (düşman yeterince uzaksa kaçacak, çok yaklaştıysa saldıracak olmasından; Lorenz, 1966) dolayı ölüm tehdidi baş gösterebilir. Aslan tutum değiştirip terbiyecisini her şeye izni olan asli bir arkadaş olarak görmeye başlamayacaktır. Karşılaştığı herkes nihayetinde onun gözünde aynıdır: Buradaki aynılık, karşılaşılan her bireyin aynı gözle tartıldığı, yani itaat ve tahakküm ekseninde değerlendirildiği anlamına gelir.

iterek yollarından çıkarmaktan hiçbir şey alıkoyamaz onları – bu henüz olgunlaşmamış güçlerinin tamamını kullanmak anlamına gelse bile.

Bu tarz durumlarda gösterilen saldırganlığın sınırı yoktur. Hayvanların birbirlerine "şimdi küçük kardeşimizin meme emme zamanı, adil olan bu, çünkü biz on dakikadır emiyoruz" diyecek halleri yok ya da "bu kadar şamata yeter, onun canını gerçekten acıtmaya başladık" diyecek halleri de.[6] İmgesel boyutta hiç *tanıma* olmadığı gibi, bir rakibe neler yapılabileceğinin sınırları da *tanınmaz.*

Genç bir aslan yeni öldürülmüş bir antiloptan sadece sürüdeki daha büyük aslanlar ona başka bir seçenek bırakmadığı için gönülsüzce uzaklaşır. Sürünün yaşlılarına saygı duymasından ya da itibar etmesinden kaynaklanan bir davranış değildir bu, çünkü hayvanlar dünyasında böyle bir algı yoktur, başka deyişle, imgesel boyutta böyle bir anlayış yoktur. İmgesel, hayvanlar â*leminde baskın olan tek boyuttur.*

Artık aç olmasa ve etrafta kendi türünün diğer aç üyeleri olmasa bile, bir aslanın yemesini durduran tek şey kendi tokluk ve şişkinlik hissidir. Davetsiz misafirlerin cüssesi ve saldırganlığı hariç, onu yediği hayvan leşine dadanmaya çalışan diğer hayvanları ısırmaktan ve incitmekten alıkoyan bir şey de yoktur. Nitekim beslenmenin sınırları, imgesel değil gerçektir. İmgesel beraberinde sınırlar getirmez.

Ancak içgüdüler getirir. Bir hayvan diğer bir hayvanı taciz etmeyi çoğu zaman diğer hayvanın bir tehdit olmadığını hissettiği

6. Yalnız, şunu da belirtmek gerekir ki, etolog Sarah Brosnan da Georgia Atlanta'daki Yerkes Ulusal Primat Araştırma Enstitüsü'nde incelediği kapuçin maymunlarında "içgüdüsel adil oyun duygusu" olduğuna dair emareler bulduğunu öne sürer. Ona göre bu, "birlikte avlanan veya çalışan türlerin ihtiyaç duyduğu yüksek düzey işbirliğini destekleyebilecek duygusal bir adalet hissinin ipuçlarını taşır" (alıntılayan Sachs, 2005, s. 37). Afrikalı av köpekleri sahiden de ileri yaşlarda birlikte avlanırlar; ama bu evrede fair play emareleri sergileyip sergilemediklerinden emin değilim.

an bırakır. Çünkü onun bölgesinden yeteri kadar uzaklaşmıştır veya yeterince yaralıdır ve yakın zamanda geri gelecek hali kalmamıştır. Ancak insanlarda içgüdüler pek devreye girmez, bize çok fazla rehberlik etmezler.

İmgesel boyuta özgü bu sınır eksikliği insan dünyasında da mevcuttur. Lacan'ın (2006a, s. 114-15) zaman zaman alıntıladığı Aziz Augustinus, üvey kardeşinin meme emdiğini görünce hasetten beti benzi atan iki üç yaşındaki bir çocuktan bahseder. Çocuğa göre onun bölgesine (mesela onun bakımını üstlenen ilk kişinin memeleri) başka biri girmiştir. Paylaşmakla ilgili, herkesin şeyler üzerinde eşit hakkı olduğu anlayışı onda henüz gelişmemiş ya da bir dereceye kadar gelişmiş olsa bile kinini durdurmaya yetmemiştir.

Bu kin bazen son derece tehlikeli bir öfkeye dönüşebilir ve örneğin bir çocukla ailenin köpeği arasında meydana gelme ihtimali aynı türün üyeleri arasında meydana gelme ihtimalinden azdır. Etologlar ve vahşi yaşam biyologları bir hayvanın avlanırken gösterdiği tepkileri, türler içi kavgalarda görülen işaret ve belirtilerden net biçimde ayırır. Belirli bir balık türü diğer bir türün on üyesinin kendi bölgelerinde yaşamasına izin verir, ancak kendi türünden tek bir üyeyi dahi bu bölgeye sokmaz. Uğruna yarıştıkları kaynaklar diğer türlerle aynı değildir. Fakat aynı ailenin çocukları, aynı ailevi kaynaklar için rekâbet eder (Sulloway, 1996). Bir ebeveynin zamanı, ilgisi ve sevgisi sınırlıdır, çocuklar bunları elde etmek için yarışır, özellikle de en başlarda. Çocuklara paylaşmayı öğretmek ebeveynlerin karşılaştığı en zor görevlerden biridir; yeni bebeği hastaneye geri götürme isteklerine, hatta ebeveynlerin arkaları dönükken bebeği çöpe atmaya veya onu "yanlışlıkla" parkta kaybetmeye kalkışmalarına katlanmak zorundadırlar. Bir çocuğun hayatındaki hiçbir mücadele, kardeşleriyle mücadelesindeki kadar nefret dolu bir tutku ve rekâbetle sonuçlanmaz. (Hastalarımdan

birisi, ufak bir çocukken, henüz bebek olan kız kardeşinin unutulacağını düşünerek onu bir şifonyerin çekmecesine sokmuştu.)

Âşık Hayvanlar

Hayvan saldırganlığından ve öfkeli tutkudan biraz bahsettikten sonra şimdi de hayvanlar arasındaki kur yapma ve çiftleşme davranışlarında imgelerin rolüne dönelim. Konrad Lorenz'in (1996) belirttiği gibi, büyük argus kuşlarının dişileri, sırt teleklerі çok büyük ve "göz biçiminde benekli" olan (gözlere benzediği için öyle adlandırılmışlardır) erkekleri tercih ederler (s. 37). Bir erkeğin ürettiği döl sayısı, her ne kadar onlar yüzünden zar zor uçabildiği için onu hantallaştırıp yırtıcıdan kaçabilme ihtimalini azaltsa da bu tüylerinin uzunluğuyla doğrudan orantılıdır. Göz biçimindeki bu beneklerde bir şey dişi kuşu öyle cezbeder ki her şeyden çok onu ister (tıpkı dişi peygamber devesinin her şeyden çok istediği şeyin erkek peygamberdevesinin başı olması gibi. Bkz. Lacan, 2015, s. 212-13).

Hayvanlar âleminde imgelerin kur yapma ve çiftleşme davranışlarındaki önemi birçok kuş türünün şu davranışlarıyla da açıklanabilir:

> Bir dişi en abartılı özelliklere sahip erkeği arar: en renkli, en büyük, en güçlü olan ve en fazla ayrıntıya sahip en zorlu ritüeli yerine getiren erkeği. Tavus kuşu, birçok av kuşu ve yağmur kuşları dahil bazı çokeşli kuşlarda erkekler "lek" denen tanıtım toplantılarında bir araya gelir ve gösteriş yapar. Dişiler onları izlemeye, onları birbirleriyle mukayese edip en iyi erkeği seçmeye gelir. Dişinin tercihi deneyimlerine göre şekillenmemişse ve erkeğin niteliğine dair ayırt edici işaretler duruma göre değişkenlik gösteriyorsa, tecrübesiz genç dişiler sorun yaşabilir; kimin daha üstün erkek olduğunu kolayca anlayamazlar. Böyle durumlarda, genç dişiler daha yaşlı ve

> tecrübeli dişilerin davranışlarını gözlemleyip onların seçimlerini taklit eder. [...] Bunun erkekler dünyasındaki sonucu, halihazırda başarılı bir erkeğin daha da rağbet görmesidir! (Avital ve Jablonka, 2000, s. 143-44)

Yazarlar şunu da ekler:

> Dişi tavuskuşu en büyük ve en renkli kuyruğa sahip erkeği seçer ve hayatta kalabildiğini kanıtlamış orta yaşlı erkekler, genç ve tecrübesiz olanlara tercih edilir. Erkeğin tüylerinin parlaklığı sağlığının kanıtıdır çünkü parazitlenmiş erkekler soluk tüylere sahip olmaya yatkındır. [...] Çekicilik aslında başlı başına önemlidir. [...] Çekici bulunan bir erkeği seçen bir dişinin büyük ihtimalle çekici erkek yavruları olacaktır. Bu erkek yavrular daha çok dişiyi çekecek, onlarla çiftleşecek, böylelikle daha çok torunu olacaktır. Eğer çekicilik erkeklerin hayatta kalma oranını çok düşürmüyorsa, o zaman her nesilde en çekici erkekler ve onların cazibesine en duyarlı dişiler seçilecektir. Bu bazen evrimsel yükselişe, yani dişilerin niteliktense dış görünüşe dayanarak abartılı seçimler yapmasına, erkeklerinse özelliklerini abartmasına yol açabilir. Erkek tavuskuşunun görkemli kuyruğuyla [bazen o kadar büyük ve ağırdır ki zar zor uçabilir] bülbülün karmaşık, uzun şarkısı hem genetik değerin haddinden fazla ilan edilmesine hem de abartılı dış görünüşe evrilen özelliklerin en bilinenleridir. Dişinin seçimlerinde rol oynayan dürtüler görünüşe göre hem sağduyu hem de revaçta olan yapılardan etkilenir. (Avital ve Jablonka, 2000, s. 144-45.)

Hayvanlar ve insanlarda bu tip kur yapma ve çiftleşme davranışları arasındaki analoji, gözlemciler tarafından çok önceden fark edilmiştir.

İnsanlarda İmgelerin Biçimlendirici Rolü

Şimdi Lacan'da imgenin insanların dünyasındaki rolüne dönüp bir şeyi belirtelim: Lacan "Ayna Evresi" ve "Psikanalizde Saldırganlık" yazılarında (2006a) kendisini çok geniş bir geleneğin içerisinde konumlandırır; psikanalizin yanı sıra deneysel psikolojiye, etolojiye, antropolojiye, hatta optiğe başvurur.

Lacan insanlarda imgelerin biçimlendirici rolünü araştırırken bizimkine bir önceki bölümde tartışılanlardan daha yakın bir türü ele alır. Şempanzelerin aynada kendi imgelerini tanıdığını, bu imgelerle oynadığını ya da bunların etrafında dolandığını söyler. Kediler ve köpekler bu imgelere pek dikkat etmezler (bazılarının ettiği söylense de). Şempanzeler imgeyle bir süre oynuyor görünseler de bu imge onları büyülemez. Coşku yoktur. Lacan'ın (2006a s. 93) "imgenin beyhudeliği [ya da anlamsızlık veya boşluk]" dediği şeyi hemencecik tüketir ve ilgilerini çeken diğer şeye geçerler.

Evrim açısından bize en yakın komşularımız olan şempanzelerin doğduktan sonra birçok şeyi çok çabuk yapabilme yetisine sahip olduklarını belirtmek gerek. İnsanlar, hayvanlar arasındaki belki de en aciz ve yavaş gelişen türdür. İnsanlar "prematüre" doğarlar, yani doğduklarında pek bir işe yaramazlar. Bir tay birkaç saat içinde ayağa kalkar ve yürümeyi çok çabuk öğrenir; sinir ve motor sistemleri doğum anında zaten fazlasıyla işlevseldir. İnsanlarsa aslında yıllar boyunca çaresiz ve neredeyse hiçbir şeyi kendi kendilerine yapamayacak halde olurlar. Çoğumuz için doğru dürüst ayakta durabilmek bile en az bir yıl alır!

Freud çalışmalarında bu durumdan zaten bahsetmektedir. Lacan da *bebeğin doğuştaki prematüreliği* dediği bu şeyi çok önemser. Doğduğumuzda kendi kendimize bir şey yapmaktan aciz olmamız bir yana insanın sinir ve motor sistemlerinin gelecekte koordine bir şekilde işlevini yerine getirip getirmeyeceği

bile net değildir, bunların gelişimi zamanla kendiliğinden gerçekleşmez. Otizmli veya şizofren bir çocuk *hiçbir zaman* koordine bir şekilde, bir bütün varlık gibi hareket edemeyebilir (bkz. Bettelheim, 1961, 1967). Böyle bir çocuk diyelim ki tuvaletini yaparken vücudunun geri kalanı buna dair hiçbir belirti göstermeyebilir. İnsan bedeninin bir ünite olarak işleme kabiliyeti çantada keklik görülemez; birlik ve bütünlüğünün kurulması ya da inşa edilmesi gerekir. Lacan'ın 1930'lar ve 1940'larda öne sürdüğü bu hipotez, insanın beden birliğinin bir şempanze ya da tayda olduğu gibi sadece içsel gelişimsel süreçler tarafından meydana gelemeyeceğini, ancak çocuğun dışından kaynaklanan bir şeyle birlikte ortaya çıkabileceğini savunur. Bu şey imgedir.

Ayna Evresi

Lacan ayna evresini anlatırken, birçok gözlemci tarafından altı ila on sekiz ayda meydana geldiği belirtilen bir vakayı açıklamaya koyulur: *Bebeğin kendisini aynada gördüğü an tecrübe ettiği coşkulu deneyim.* Lacan'a göre çocuk aynadaki görüntüsünü "üstlenir" (üstlenmek burada "sorumluluk üstlenmek" anlamındadır): Çocuk onu sırtlanır veya üstüne alır, dolayısıyla onu alır ve benimser.

Bu görüntü/imge hakkında ne söyleyebiliriz? Bütünleştiricidir: Çocuğa kendi bedeninin imgesini bir bütün olarak verir veya yansıtır, bu, çocuğun kendisine dair ilk "bütüncül" veya tam imgesidir. Bedenimizi bir bütün olarak yalnızca aynada (veya bir çizim, resim, fotoğraf veya videoda) görebiliriz, bu durumda bile aslında ancak yarısını görürüz (önünü veya arkasını). Yansıtıcı bir yüzeyin yardımı olmaksızın görebildiğimiz bedenlerimizin çok daha küçük bir parçasıdır; yüzümüzü, başımızı veya boynumuzu asla göremeyiz.

Aynadaki imge aynanın önünde oturan veya ayakta duran, bedeninde koordinasyon ve birlik henüz sağlanamamış bebe-

ğe benzemez; tekbiçimli, bütünlüklü bir görüntüye ve biçime sahip bir çocuğa, yani etrafında gördüğü tekbiçimli insanlara benzer (mesela ebeveynlere ve yaşça büyük kardeşlere). Lacan burada *Gestalt* terimini bu yüzden kullanır: Ayna imgesi sayesinde çocuk kendisini ilk kez bir bütün varlık olarak görür veya deneyimler. Bu imgeden önce deneyimler, herhangi bir çekirdeği veya merkezi olmayan değişken durumlar, duyumlar ve algılamalar silsilesinden ibarettir. *Gestalt* bir bakıma, bu uçup giden deneyimleri bir yere demirleyen ilk çapadır ve çocuğa birlik hissi verir.

Çocuğun parçalanma hali ve motor koordinasyon eksikliğiyle kıyaslandığında, ayna imgesi aslında aldatıcıdır, ayrıca bütün ayna imgelerine özgü şekilde tersine çevirmeyi beraberinde getirir: Aynadaki görüntümüzde sağ-sol, ön-arka tersine çevrilmiştir (bu yüzden, örneğin saçınızı aynaya bakarak kesmek çok zordur). O halde ayna imgesi bir "serap", bir "çarpıtma", veya bir "kurgu" yani bebeğin bedenini veya o anki varlığını *doğru* yansıtmayan bir görüntüdür. Bir bakıma çocuğun bedenini idealize eder: Ona henüz gücünün yetmediği şeyleri yapabileceğini ima eder. Bu imgede beden, çocuğun çok daha kabiliyetli ve güçlü ebeveynleri veya kardeşlerininki gibi koordineli, tekbiçimli görünür. Bu temsil veya yeniden üretim, çocuğun tam o anda kim ve ne olduğunu yansıtmaz, daha ziyade kusurları kapatır. Bu anlamda yabancılaştırıcıdır: Çocuğun hemen erişemeyeceği, uzun bir zaman boyunca ancak "asimptotik yaklaşabileceği" bir ideali sürdürmesine sebep olur. Lacan (2006a) bunu kendine has üstü kapalı bir tarzda şöyle ifade eder:

> Buradaki önemli nokta, bu biçimin [yani imgenin] ben olarak bilinen faili toplumsal belirleniminden önce kurgusal bir istikamete yerleştirmesidir, ki *Ben* olarak kendi gerçekliğiyle uyuşmazlığını çözmesine yarayacak diyalektik sentezleri ne

> kadar başarılı olursa olsun, bu kurgusal istikamet hiçbir zaman tek bir bireye indirgenemeyecek ya da daha ziyade öznenin oluşuna ancak asimptotik yaklaşabilecektir. (s. 94)

"Kendi gerçekliği"yle kastedilen koordine olamama, hareket edememe, konuşamama ve başkalarını onların onu idare ettiği gibi idare edememe halidir. Bir çocuk asla aynada gördüğü otoriter imgeyle örtüşemeyecektir. Bu yüzden Lacan ayna imgesini Freud'un *Ideal-Ich*'iyle (ideal ben) ilişkilendirir.

Lacan'a göre bu imge, benin ilksel biçimidir: Benin ilk kalıbı veya *matrisi*. Burada ben ile benliği şimdilik bir sayalım çünkü bu ideal imgenin benliği (kişinin "kendisi" olarak düşündüğü şeyin) ilk billurlaştıran şey olduğunu düşünmek daha kolay olabilir. Freud *Ben ve İd*'de (1923/1961b) benin doğumda mevcut olmadığını, zamanla oluşan bir yapı ya da inşa olduğunu vurgular. Bildiğimiz kadarıyla hayvanlar biz insanların yarattığı veya geliştirdiği "benlik duygusu" veya "içsel benlik", ben veya homunkulüs olmadan yaşar. Bazı psikologlar benlik duygusunun veya benin insanlarda doğuştan olduğunu düşünseler de[7] bana göre onlar bile benin zamanla değiştiğini kabul edeceklerdir. Lacan'a göre ben, altı ila on sekiz aylıkken ayna imgesiyle "başlar" veya en azından ilk kez billurlaşır. Bu, etrafta aynalar yoksa benin oluşmadığı ya da oluşamayacağı anlamına gelmez. Narkissos kendi yansımasına bir gölde rastlamıştı – durgun su birikintileri etrafımızda olmaya uzun zamandır devam ediyor! (İleride göreceğimiz üzere, ebeveynler de bazı yönlerden ayna işlevi görür, kardeşler de.)

İlk matrisi –kalıp, döküm– veya billurlaşmayı zamanla yenileri takip eder. Bu kendisinden sonra gelen ikincil özdeşleş-

7. Örneğin bkz. Hartmann, Kris ve Loewenstein (1946) ve buna ilişkin yorumlarım (Fink, 2004, s. 40-2).

melerin eklendiği ilk özdeşleşmedir (veya Lacan bunun öyle olduğunu düşünür, çünkü Freud için aslında ilk olmayabilir).[8] Özdeşleşme terimi başka bir şeyle özdeşleşme olduğunu ima eder, yani ilk başlarda benimle aynı olduğunu düşünmediğim bir şeyle. İki nesnenin birbiriyle özdeş olduğunu saptamak, yani biriyle öteki arasında bir özdeşleşme oluşması için, ilk önce özdeş olmayan şeyler olarak deneyimlenmeleri gerekir. Özdeşleştiğim bu diğer şey bir ötekidir. Aynadaki bu imgeyi veya bu yabancı kurguyu kendime mal ettiğim ölçüde kendime yabancılaşırım. Lacan şair Rimbaud'nun "*Je est un autre*" [ben bir başkasıdır] ifadesine atıfta bulunur. Kastedilen şudur: "Ben" olarak adlandırdığım şey en azından en başta bir ötekidir, benden farklıdır ve sonsuza kadar da kısmen böyle kalabilir.

Bu baştaki matris ikincil özdeşleşmelere, yani çocuğun her *iki* ebeveynle özdeşleşmesine eklenir. Lacan'ın buradaki teorisine göre, Freud'un (1923/1961b) *Ben ve İd*'de bahsettiği şekliyle ben (ki bu, Freud'un bu metinde ortaya attığı dört tanımdan biridir), özdeşleşmelerin bir tortusu *veya billurlaşmasıdır* ve bu özdeşleşmelerin ilki ayna evresindeki imgenin içselleştirilmesiyle ortaya çıkar. Ayna imgesi, bir kez benimsendiğinde, benin esası veya temel taşı haline gelir.

Bu ilk özdeşleşme bir kurgu veya serapsa, bütün özdeşleşmeler bünyesinde bir parça yanılsama, yanlış kimlik tespiti ve yabancılaşma taşır. Özdeşleşilen şeyler arasında her zaman farklılıklar vardır (çünkü özdeşleşme ister istemez iki *farklı* şeyi eşitlemek demektir) ve bu farklılıklar bir bakıma yok sayılır. *Dolayısıyla benin temelinde aslında yanlış tanıma veya yanlış anlama yatar.* Fransızca *méconnaissance* kelimesi tam anlamıyla, gerçeklerden kaçan bir yanlış tanımadır,

8. Freud (1921/1955d, s. 105) erkek çocukla babası arasındaki son derece erken gerçekleşen özdeşleşmeye atıfta bulunur.

çünkü ideal ben *ideal*'dir, kendimizi belli bir şekilde görmeyi ve bu şekle uymayan şeyleri görmezden gelmeyi isteriz. Bebekken çevremizde gördüğümüz insanlar gibi bir bütün ve güçlü olduğumuza inanmak isteriz, bu yüzden kendimizi, aynada gördüğümüz o bütün ve güçlü imgeyle eşleştirmeye çalışan gerçek bir libidinal itki vardır.[9]

İnsan "gelişimi" denen süreç hayvanlarda gördüğümüzün aksine yetersizlikten (darmadağın beden, parçalanmış, birleştirilmemiş bedenden, "başlangıçtaki organik düzensizlik" veya karışıklıktan [*désarroi*, Lacan 2006a, s. 116] ulaşılması beklenen bütünlüğe sıçrar: yapay veya beklenen bütünlük gerçek bütünlükten önce gelir. [Bu durum Almanya'nın yeniden birleşmesine benzer. Bu birleşme, herhangi bir gerçek toplumsal, kültürel veya ekonomik bütünlük sağlanmadan çok daha önce ulusal düzeyde yaratılmış yapay bir şeydi.]) "Çocuk zihinsel düzeyde, o sırada henüz istemli motor işlevleri bakımından tamamlanmamış bedeninin işlevsel bütünlüğünü kazanmayı *bekler*" (s. 112).

"Beklenti" Lacan'ın çalışmalarında çok önemli bir kavramdır ve buradaki anlamı, gelecekte meydana gelecek bir

9. Ben yabancılaştırıyorsa da bunun nedeni özneyi yanlış tanıması, yanlış anlaması veya büsbütün gözden kaçırmasıdır. Ben, bir nevi, dünyaya sunulan maske veya yüzdür; sosyal bir benlik, sosyal olarak sunulabilecek bir benliktir. Hatta bir tür karakter zırhı özelliği, Wilhelm Reich'ın (1933/1972, s. 97) deyimiyle yabancılaştıran bir kimlik bile edinir.

Ben olarak bilinen kurgu işte bu nedenle, ayna evresinde oluşan ideal ben merkezinde yer aldığı için yabancılaştırıcıdır. Hatta Lacan (1988, s. 16) işi benin "insanın ruhsal bozukluğu" olduğunu söylemeye kadar vardırır: Sorunlu ama gerekli bir kurgudur bu. (İki ucu boklu değnektir; durgunluğa ve dirence neden olur ama o olmadan da psikoz ortaya çıkar.)

Şimdi, eğer ben bir fail olarak aslen kurgusal bir yapıya sahipse (kurgu temelliyse, sözkonusu çocuğu temsil etmeyen veya esasen onun için geçerli olmayan bir şeyse) "özne" her ne olursa olsun, bene kıyasla çok daha "gerçek hayattaki gibi" görünür. Bu "özne" bir nevi kara kutu veya x'tir. Lacan'ın beni tarif ederken "kurgusal" sözcüğünü kullanmasıysa doğrudan tersine işaret eder: Ben bir kurgudur, özneyse gerçek veya doğru olandır. (Benzer şekilde, Hinduizmde de ben bir yanılsama olarak görülür, Atman'ın ise ruh veya asıl öz olduğu düşünülür.)

şeye duyulan ümit, heyecan veya korku değil, bir şeyin "zamanından önce" gerçekleştirilmesi veya yaratılmasıdır. Bebek henüz gerçekte başarılmamış bir şeyi *o an* zihninde yaratır. Ayna imgesi çocuk için sayesinde motor sisteminin gelişeceği ve koordine edilebileceği bir protez işlevi görmeye başlar. Ayna imgesi sayesinde bebek ilk kez etrafındakiler gibi koordineli ve güçlü olduğunu farz eder, henüz öyle olmasa da. Ve *kendisinin bu koordineli ve güçlü imgesi, çocuğa koordineli ve güçlü hale gelmesi için yardım eder.*[10]

Bu noktada "neden?" diye bir soru ortaya atılabilir. Çocuk neden böyle bir beklentiye kapılır? Neden vaktinden önce bir şey yaratır? Ben neden çökelir? Lacan bu sorulara, biri imgesele yoğunlaştığı dönemin tam ortasında, yani 1930'lar ve 1940'larda ("Ayna Evresi" ve "Psikanalizde Saldırganlık"ta), diğeri de simgesele kayda değer dikkat ve zaman harcamış olduktan sonra verdiği VIII. Seminer'de olmak üzere iki farklı açıklama getirir. İlk açıklama, sanki tek başına imgeselden tamamen yeni bir şey doğabilirmişçesine, imgesele içkin bir şeye bel bağlar. Bu, Lacan'ın (2006a, s. 345) bahsettiği biçimiyle Hegel'in bir aşkınlık biçiminin insanın "bereketli hastalığı, hayatın mutlu kusurundan" veya efendiyle hizmetkâr arasındaki ölümüne mücadeleden kaynaklanabileceğine dair teorilerini andırmaktadır. İkinci açıklama Lacan'ın zamanla fark ettiği bir noktayı, yani böyle bir aşkınlığın *niteliksel* olarak farklı bir şey gerektirdiğini –simgeseli– hesaba katar. Başka bir deyişle, böyle bir diyalektik gelişim, yeni bir boyut olmadan başlayamaz.

10. Lacan "ideal ben"in hepimizin içinde yer alan "psikotik çekirdek" olduğu kanısındadır. Bunun psikotik olmasının nedeni, henüz erişemediği bir kusursuzluk ve güç kuruntusu taşımasıdır. Ayrıca ona haddini bildirmeye, hiç de öyle kusursuz olmadığını ima etmeye yönelik her tür girişime karşı da son derece hassastır. Bu tür girişimler paranoid tepkilere bile neden olabilir.

İlk çalışmalarında Lacan özdeşleşme gibi yeni bir şeyin kayda değer bir gerilim üretildiğinde çökeltilebildiğini öne sürer. "Mantıksal Zaman" isimli yazısında, bir kişinin kendisini başka erkeklerle rekâbet ederek bir erkek olarak tanımlayabildiğini ifade eder. Bu rekâbet gerilimi bir kırılma noktasına, yani bir karar veya "acele verilen bir hükmün" çökeldiği noktaya kadar tırmandırır (Lacan, 2006a, s. 211-23).[11]

Altı ila on sekiz aylık bir çocukta böyle bir gerilim nereden kaynaklanabilir? En azından kısmen kardeşler arasındaki rekâbetten. Afrika av köpeği yavruları gibi, bir ailedeki çocuklar da birbirleriyle ilgi, koruma ve beslenme gibi kıymetli ve sınırlı kaynaklar için mücadele ederler.[12] Özellikle kendilerinden yaşça büyük kardeşleri olduğunda onlar kadar aktif, koordineli ve güçlü olma baskısını hissederler. Lacan'ın 1930'lar ve 1940'lardaki düşüncesinde, çocuğun aynada gördüğü ve kendisinden daha muktedir olan abla veya abilerinde uzun zamandır algıladığı o imgeye benzeyen bütünsel imgenin kendisi olduğu, onunla özdeş olduğu gibi aceleci bir sonuca varmasına sebep olan şey bu baskı veya gerilimdir. Çocuk sevinçle şu sonuca varır: "Ben de onlar gibi bir bütünüm, tamamlanmış bir varlığım."

1961'e gelindiğinde Lacan bu özdeşleşmelerin ilave bir unsur olmadan meydana gelemeyeceğini düşünmektedir. Ancak Lacan'ın ayna evresi hakkındaki bu sonraki açıklamasına dönmeden önce bu özdeşleşmenin libidinal sonuçlarına bakalım.

Ayna evresinde çökelen veya oluşan bene bir miktar sevgi ve libido bağlıdır. Lacan bunu narsisistik libido, yani benliğe

11. Bkz. Fink, 1995b.

12. Kardeş rekâbeti ailelerde muhtelif derecelerde görülebilir ve elbette hem imgesel hem de simgesel düzeylerde işlev gösterebilir. Rekâbetin öncelikle ebeveynler tarafından simgesel olarak tanınma amacı taşıdığı ve her çocuğun bir şekilde kardeşlerinden birinin daha çok sevildiğini, takdir veya saygı gördüğünü hissettiği ailelerde kardeşler arasındaki ilişki aile evini terk etmelerinden kısa bir süre sonra belirgin ölçüde iyileşir. Gelgelelim, rekâbetin büyük oranda imgesel olduğu ailelerde sonsuza kadar gücünü koruma eğilimi taşır.

bağlanmış sevgi veya libido olarak tanımlar. Freud'un aksine, Lacan kendimize hayvanlara benzer şekilde kendiliğinden yatırım yaptığımızı düşünmez. Kendimizi canlandırmak için, kendimizin bir açıdan olumlu ve değerli bir bütünleyici imgesine gereksinim duyarız. Lacan Freud'un birincil narsisizm dediği şeyin, hayvanlarda olduğu üzere bizde de doğuştan olduğu düşüncesini kabul etmez. Kendimize libido yatırımı yapmak için kendimiz dışında bir şeye ihtiyaç duyarız: Ayna tarafından yaratılmış bir imgeye.

Bu imge çocuk tarafından sevinçle idrak edilir ve canlandırılır. Çocuğun zihnindeki imgesinin, Freud'un ideal ben olarak adlandırdığı o belirli bir tür benlik duygusunun merkezi haline gelir. Freud'a göre ben, "her şeyden evvel bedensel bir ben"dir (1923/1961b). Burada benlik duygusunu *ideal* kılan şey, daha önce bahsettiğim üzere, onun parçalı ve eksik olması değil, tersine tam ve bütünleyici olmasıdır. Bu imge, daha önceden düzensiz bir motor sistemleri kümesi olan çocuğun bir bütün olarak etkin hale gelmesini sağlar. Bu dışsal imgeyi bir çeşit protez aygıt (veya çocuk içindeki homunküler çocuk) gibi kullanarak, otizmli veya şizofren olmayan çocuk, motor seviyede uyumlu bir şekilde işlev görebilmeye başlar.

Hiç şüphesiz Lacan aynaların icadından önce çocukların hiçbir şekilde bir ideal ben oluşturamadığını ve böylelikle koordine bir halde işlev göremediklerini iddia etmez; bunu söylemesi saçma olurdu. Çocukların kendilerinin bütün olduğuna yönelik bir anlayış geliştirmelerine yarayan başka birçok yol vardır. Ancak aynaların yaygın olduğu ve fotoğraf makineleri sayesinde görüntülerimizin her geçen gün daha fazla çoğaltıldığı günümüzde, birleşik bir benlik duygusu kişinin kendi ruhundansa çoğu zaman, en azından kısmen, dışsal bir imgeden sağlanır. Kültürümüzde imgelerin giderek artan önemi, hepimizin aşina olduğu modern öznellik biçimiyle ilişkilendirilebilir.

Her birimizin zihninde kendisine dair oldukça iyi gelişmiş bir imge vardır ve sıklıkla kendimizi bir şeyler yaparken, söylerken, davranırken tahayyül ederiz. Kişinin bir şey yaparken –bu bir cinsel eylemde bulunmak da olabilir, herhangi bir başka eylem de– sanki dışarıdan bakıyormuş gibi (kuşbakışı) kendisini izlediği fanteziler ve hayaller günümüzde, örneğin Homeros'un zamanında olduğundan çok daha yaygındır. (Tabii ki böyle bir tahminde bulunarak büyük risk almıyorum, çünkü kimse bunun aksini kanıtlayamaz.)

Kendimizden Daha Çok Sevdiğimiz İmge: İdeal Ben

Gerçek aşk nefrete teslim olur.
Lacan, 1998a

Lacan'ın 1940'lardan itibaren ortaya attığı önemli iddialardan biri, kendisine yaşça yakın başka bir çocuğun imgesinin, ayna imgesiyle aynı amaca hizmet edebilmesidir (en azından imgesel düzlemde). Başka bir deyişle, kendimin kardeşim gibi bütün bir insana benzeyen bir imgesini oluşturabilirim: Onda kendimi görebilirim, hem gerçek hem de mecazi anlamıyla. "Benzer"imin (beni birçok açıdan andıran biri)[13] veya bir akranımın imgesini kendi benlik duygum için bir dayanak, kendim diye düşündüğüm şeyin inşasında kaynağını ruhumun dışında bulduğum bir

13. Benzer terimi çoğu zaman "ahbap" veya "denk" olarak da çevrilir ama Lacan bunu bilhassa birbirini andıran iki imgesel ötekinin (a ve a') aynalaması (veya en azından birbirlerine baktıklarında kendilerini görmeleri) anlamında kullanır. "Ahbap" Fransızcadaki *prochain* sözcüğüne iyi bir karşılıktır; bir erkeğe (kadına değil) ve yetişkine (çocuğa değil) işaret eder, arkadaşlık iması taşır. Lacan'ın eserlerindeyse sözkonusu benzerlik öncelikle ve asıl olarak rekâbet ve kıskançlık uyandırır. "Denk" dediğimizde iki insanın benzer yani sembolik roller üstlendiği paralel hiyerarşik yapılar akla gelir. Örneğin "benzer" (*semblable*) sözcüğü İngilizcede ilk olarak Hamlet'te (V, ii) kullanılmıştır: "Bunları doğrusu yalnız aynadaki benzeri yansıtabilir. Kim onun resmini çizebilir, kendi imgesinden başka?" [çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2010. –çn]

protez olarak kullanabilirim. Ebeveynler çocuklarını kardeşleriyle kıyasladıklarında, kardeşlerin birbirlerine görünüş, huy ve yetenek yönünden ne kadar benzediğiyle ilgili konuştuklarında bu durumu çoğu zaman farkında olmadan teşvik ederler.[14]

Lacan 1961'de ayna evresi teorisine geri dönerek bu ideal imgenin nasıl içselleştirildiğine yeni bir açıklama getirir. Bu imge kendiliğinden benimsenmez, eğer öyle olsaydı, net bir benlik duygusu oluşturamamış (otizimli veya şizofren) bireylere rastlamazdık. Lacan'ın önceki görüşlerinin aksine, kardeş rekâbeti de (bu rekâbet erkek ve kız kardeşler arasında Hegelci bir hâkimiyet mücadelesinden kaynaklanan ayna imgesiyle özdeşleşme gerilimi veya baskısıdır) bu birleştirici imgenin içselleştirilmesini sağlamak veya açıklamak için yeterli değildir. Başka bir şey gerekir. VIII. Seminer'de Lacan (2015) (Ebeveynleri yanlarında durmaktayken bir ayna karşısına konulmuş altı ila on sekiz aylık bebeklerin olduğu bir filmden kareleri baz alarak[15]), bir çocuğun ayna imgesinin libidoya yatırım yaptığını ve çocuğun ebeveyn tarafından *tanınma*'sıyla içselleştirildiğini söyler. Bu örneğin, ebeveynin, çocuk aynada kendisine bakarken, "Evet bebeğim, o sensin!" nidasıyla olabilir. Bir çocuk –bu filmde de görüldüğü üzere– genelde başını aynadan ebeveyne doğru çevirir, ebeveynin aynaya bakan çocuğa baktığını görür ve ebeveyn bağırmasa da çoğunlukla tasdiklercesine başını sallar veya el kol hareketiyle onaylama ifadesi gösterir. Bu Lacan'ın deyimiyle ayna imgesinin tasdiklenmesi veya onaylanmasına (*entérinement*) yol açar.

14. Kişinin karşı cinsten yaşça büyük kardeşlerinin olmasının (ve ebeveynlerince onlarla kıyaslanmasının ya da kendisini onlarla kıyaslamasının) onu "cinsiyet karmaşası" veya "toplumsal cinsiyet kimliği" meseleleri denen şeyi daha fazla yaşamaya itip itmediği sorusu akla gelebilir.

15. Lacan'ın ayna evresinden bihaber olduğu anlaşılan Arnold Lucius Gesell'in (1880-1961) *La découverte de soi devant le miroir* [Aynanın Karşısında Kendini Keşfetmek] filmini Lacan 19 Mayıs 1953'te "The Mirror Stage in Action" [Eylem Halindeki Ayna Evresi] başlıklı bir konuşma yaparken izletmiş ve I. Seminer'de tartışmıştır (Lacan, 1988, s. 168).

"Ebeveynin başıyla onaylaması" Freud'un (1921/1955c) *Grup Psikolojisi ve Ben Analizi*'nde kullandığı *ein einziger Zug* (tek bir özellik, tarz veya nitelik) olarak iş görür.[16] Bu özellik ebeveynin çocuğu ne ölçüde onayladığı veya sevilmeye layık bulduğuna bağlıdır. Çocuk ebeveyn tarafından sevilmeye layık bulunduğu sözkonusu dışsal nokta veya mekânla kendini özdeşleştirir veya kendini orada ortaya koyar. Kendisini ailesinin konumundaymış gibi görmeye, çocuğu dışarıdan izlemeye başlar.

Bu Freud'un ben ideali dediği şeyin –kişinin Öteki tarafından değerli olarak görüldüğü nokta–oluşumuna yol açar ki bu sayede benlik duygusu oluşur. Ben idealinin çekirdeği bu *einziger Zug* (Lacan bunu daha sonra "tek çizik" diye çevirir ve S_1 olarak kısaltır), simgesel düzenin temelidir ve bu temel sayesinde dışsal bir konum içselleştirilerek kişi kendisini diğerlerinin onu gördüğü gibi (en azından gördüğüne inandığı gibi) görmeyi öğrenir. Ötekinin kişiyi onaylayan bakışı tabiri caizse içeriye alınır ve kişi bu sayede kendini onaylamaya başlar (Ötekinin onaylamayan bakışı da elbette devreye girecektir).

Burada ebeveynin tasdik veya onayı (S_1, ben idealinin çekirdeği), teoride, ayna imgesinin (yani ideal benin) *içselleştirilmesine* izin verir. Bu imge, bundan böyle kişinin benlik duygusunu yapılandıran ideal bir imge veya imgeler silsilesidir. Bu belki de çoğumuzun aşina olduğu şu fenomeni açıklayabilir: Aynaya bakıp şaşırırız, kendimize dair zihnimizdeki imgelere tam olarak benzemiyoruzdur. Çünkü Lacan'ın belirttiği gibi, ideal bene yaklaşımımız ancak asimptotik olduğu sürece, onu içselleştirebildiğimiz halde ona yabancılaşmış kalırız. Kendimize dair ideal imgemizle, yetişkin bireyler olarak her gün aynada gördüğümüz imge arasında her zaman bir yarık vardır.

16. Freud (1921/1955d) bu terimi çok sayıda insanın bir liderle özdeşleşmesine imkân sağlayan şeye (mesela Hitler'in bıyığı gibi bir şeye) istinaden kullanır.

Burada ortaya atmak istediğim soru: ideal ben tamamen içselleştirilebilir mi, yoksa her zaman bir dereceye kadar bizim dışımızda mı kalır? Lacan'a göre (2015, s. 356) "ben ideali simgesel bir içeyansıtmayken, ideal ben imgesel bir yansıtmanın sonucudur"[17] Ve ben idealinin içeyansıtılması ideal ben için bir çeşit dayanak noktası olsa da (Bkz. Fink, 1997, s. 87-90), belki de ideal ben her zaman biraz dışsal kalır.[18] Bu soruya eğilmek

17. Yansıtma genellikle imgeseldir, içe atmaysa genellikle simgesel (Lacan, 1998b, s. 402).

18. Lacan ayna evresindeki tasdiklenmeyi Freud'un ben ideali (*Ich-ideal*) adını verdiği kavramla bağdaştırır: Çocuğun ebeveynlerin dünyasına yeterince davet edildiğini varsayarsak, çocuk genellikle ebeveynlerinin ideallerini içselleştirir ve kendisini bu idealler doğrultusunda yargılar. Çoğu durumda ebeveynleri çocuğu (esas itibarıyla koşulsuz değil, bilakis koşullu olan) tanıma, onay, özgüven ve sevgi karşılığında hayatın bazı zevklerinden yavaş yavaş vazgeçmeye teşvik eder. Ayna evresinin önemi de çocuğun tanınmaya, varlığının bu şekilde tasdik edilmesine ilgisinden gelir.

Ebeveynlerinin dünyasına yeterince davet edilmemiş bir çocuksa o ebeveynlerce tanınmaya veya tasdiklenmeye o kadar meraklı olmayabilir; haliyle ayna imgesi aynı şekilde benimsenmeyebilir. Hatta bir noktada Lacan psikotiğin Öteki tarafından tanınma isteğinden vazgeçmiş kişi olduğunu söyler; psikotiklerle yapılan analitik çalışmanın nevrotiklerle yapılandan hayli farklı olmasının da nedeni budur. Yeterli davet olduğunda, kendimizi görmek için Ötekine güvenir hale geliriz: Benlik imgemizi bize ancak Öteki yansıtabilir, kendimizi onun aracılığıyla görebiliriz.

Daha önce de bahsedildiği üzere Lacan tanıma emaresi olan baş hareketini "tek çizik" (veya S_1) olarak adlandırır (ki bu da Freud'un eserlerindeki *einziger Zug*'un karşılığıdır). Bu özellik, ben idealinin ve simgeselin çıkış noktası sayılır. Bize simgeselin tamamını vermeye yetmez ama bir taslak veya ilk adım niteliği taşır. Simgesel (Babanın Adı manevrasını takiben) nihayet tam olarak yerleştiğinde yepyeni bir düzen oluşur: Algı, duyum, duygu ve izlenimlerden oluşan daha önceki kaos artık yeniden düzenlenmiş veya ilk defa bir düzene kavuşmuştur. Görsel imgelerden, ses, koku ve diğer her tür duyumdan ve fanteziden oluşan imgesel düzen yeniden yapılandırılır, yeniden yazılır hatta ebeveynlerin çocuğa dair görüşlerini dile getirmek için kullandıkları sözcük ve ifadeler aracılığıyla simgeselin bunların "üstüne yazıldığı" dahi söylenebilir. Lacan'ın (1993, s. 9) ifade ettiği üzere, "İmgeler bizim alanımızda önemli bir rol oynamakla beraber simgesel düzen bu rolü sil baştan işler, dağıtır ve canlandırır." Devreye giren yeni simgesel veya dilsel düzen, eski imgesel düzene üstün gelir. İşte bu nedenle Lacan dilin insanın varoluşundaki egemenliğinden ve belirleyici doğasından söz eder.

Simgeselin imgeseli çiğnemesi (ki "sıradan nevrotiğin" seyri böyledir) rekâbet ve saldırganlık güdümündeki imgesel ilişkilerin baskılanmasına veya en azından idealler, otorite figürleri, kanun, performans, başarı ve suçlulukla meşguliyetin egemen olduğu sembolik ilişkilerin gerisinde kalmasına neden olur. Ben idealinin özümsenmesi, ideal benin sınırlarını somutlaştırıp güçlendirir; geçişçilikte görülen benlik ve ötekinin birbirinden

için, ebeveynin çocuğu hiçbir yolla onaylayıp tasdiklemediği, çocuğun ayna imgesine tanık olunmayan veya imgenin tasdik edilmediği (Lacan, 2015, s. 355-56), dolayısıyla ideal benin belki de hiçbir şekilde içselleştirilmediği uç bir vakayı inceleyelim.[19]

Narkissos Miti

> Ben [Narkissos] aldandım, bunu biliyorum ama aşk kuruntu değil de nedir? Hem sonra aşkı kasvetli akıldan uzaklığıyla, ne kadar yüksekten uçtuğuyla, deliliğinin şiddetiyle tartmak gerekmez mi?
>
> Ovidius, *Dönüşümler*

Mitolojideki Narkissos vakasına Ovidius'un anlatımıyla bakalım. Narkissos ne erkekler ne de kadınlara ilgi duymaktadır. Ona tutulmuş bir erkek, Narkissos'un da karşılıksız aşkı yaşaması için dua eder ("Umutsuzca hasret çekmek neymiş göster ona") ve hakkaniyetli intikam tanrıçası Nemesis adamın kinci duasını duyduktan sonra Narkissos gerçekten de bunu hisseder (Ovidius, *Dönüşümler*, III. 402-6). "Artık bir çocuk olmasa da henüz erkek de olmayan göz kamaştırıcı" (III. 350-52) Narkissos on altı yaşındayken göldeki yansımasına âşık olur ve

ayırt edilememesi durumu ortadan kalkar ve çocuk doğrudan bir başkası olmak yerine kendisini zihinsel olarak onların yerine koyabilmeye, empati kurmaya çalışmak gibi çok daha uzun ve zorlu bir sürece başlamak zorunda kalır.

Psikozdaysa bu tekrar yazım gerçekleşmez. Kuramsal düzeyde, bunun ben idealinin başarıyla kurulmamasından, ebeveyn metaforunun işlememesinden, iğdiş edilme kompleksinin başlamamasından veya diğer pek çok sebepten kaynaklandığını söyleyebiliriz. Burada asıl olan, psikozda imgeselin egemenliğinin sürmesi ve simgeselin özümsendiği ölçüde "imgeselleştirilmesidir": Simgesel, ilkini tekrar yapılandıran kökten farklı bir düzen olarak değil, sadece diğer insanların taklit edilmesi yoluyla özümsenir. Dilin temel yapısı değil, yalnızca biçimleri özümsenir. (Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Dil psikozda asla simgeselleşmez; gerçek kalır. Şizofrenide bunu görürüz.)

19. İdeal ben üzerine farklı bir yorum için, bkz. Lacan, 2015, s. 339-40.

Ovidius'un uyarlamasında anlatılana göre, Narkissos bunun bir su perisi değil de kendi görüntüsü olduğuna gayet emindir.

Onu büyüleyen şey imgenin güzelliğidir; bazı yırtıcılar nasıl tavuskuşunun tüylerindeki göz biçimindeki benekler karşısında, tavşan nasıl gelinciğin büyüleyici görüntüsü karşısında tutulup kalıyorsa, o da bu görüntüye tutulmuştur. Görüntü onu *tutsak eder*, hipnotize eder, gözünü ondan alamaz. Bu imgeye, belki de hayatında ilk kez gördüğü yansımasına karşı fani bir tutku, ölümcül bir çekim duyar. Bu imgeye öylesine âşık olur ki göleti asla terk edemez. "Böylece giderek rengini, boyunu bosunu ve güzelliğini kaybeder. [...] eriyip gider." (Bulfinch, 1979, s. 121).

Narkissos için sorun belki de âşık olduğu bu imgeyi kendisi olarak, kendisinden başka bir şey olarak kabul edememesi, kendine mal edememesi, ayna evresinde Öteki olarak ebeveynin yardımıyla nasıl içselleştiriliyorsa bu imgeyi öyle içselleştirememesidir. Narkissos'un durumunda, sevilen imge kendisine dışsal, kendisinin dışında bir şey olarak kalır.

Kardeş Rekâbeti

Doğrusunu söylemek gerekirse, benzerlik sevgiye bir vesiledir.

Aquinolu Tommaso, 1952

Şimdi mitsel bir vakadan bazı gerçek vakalara, örneğin Freud'un 1922 tarihli "Kıskançlık, Paranoya ve Eşcinsellikteki Bazı Nevrotik Mekanizmalar" yazısında tartıştığı kardeş rekâbeti vakalarına geçelim. Bu yazıyı Fransızcaya Lacan'ın kendisi 1932'de çevirmiştir ve bu, yazının onun için önemi hakkında bazı ipuçları verebilir. Bu yazıda Freud (1922/1955b), annelerinin ilgisini çekmek için başlarda birbirleriyle rekâbet eden erkek kardeşlerin sonradan birbirleri için "ilk eşcinsel sevgi

nesneleri" olduğunu belirtir (s. 231). Sevgi, kardeş rekâbetinin bastırılmasıyla, anneden rakip erkek kardeşe aktarılmış,[20] başlangıçtaki hasımlık (burada bastırmayı simgeleyen çizginin altına iteklenmiştir) sevgiye dönüşmüştür:

$$\frac{\text{Dışavurulan kardeş sevgisi}}{\text{Bastırılan kardeş nefreti}}$$

Burada Freud'un ilgisini çeken şey, düşmanlığın sevgiye dönüşmesinden (bu oldukça yaygındır) ziyade paranoyada bunun tam tersinin görülmesidir; ilk başta sevilen kişi nefret edilen zalime dönüşür. Paranoyada sevgi nefrete dönüşürken, kardeş rekâbetinde nefret sevgiye dönüşür.[21]

Lacan çevirdiği Freud metninin yayımlanmasından bir yıl sonra Papin kız kardeşler üzerine *Le Minotuare*'deki yazısında (1933-34) bundan bahseder. "Erkek kardeşler arasındaki başlangıçtaki düşmanlık zorunlu olarak azaltıldığında, bu düşmanlık arzuya [...] çevrilebilir" ve "tekbenci [*solipsistic*] bene çok yakın, 'narsisistik' sıfatını hak eden duygulanıma dayalı bir takıntı"ya yol açar. "Seçilen nesnenin özneye olabildiğince benzemesi, ona eşcinsel bir nitelik kazandırır." Burada erkek çocuğun kendisi

20. Freud (1922/1955b) ayrıca burada eşcinsel nesne seçiminin başka nasıl gerçekleşebileceğini tarif eder: Annesine saplantılı ve ergenliğe girdikten birkaç yıl sonra onunla özdeşleşen, bu özdeşleşme döneminde de kendi yaşlarında bir erkek çocuğunu sevgi nesnesi olarak seçen bir çocuktan bahseder. Sonrasında uzun yıllar boyunca yalnızca bu yaş grubundaki erkeklere çekim duymuş olması muhtemeldir. (Kendi gördüğüm vakalardan eşcinsel bir erkek yaklaşık yirmi yıl boyunca on beş on yedi yaşlarındaki erkeklere ilgi duymuştu. Onun buradaki ahlaki engeli de bu erkeklerin reşit olmamasıydı.) Freud bunun, Oidipus karmaşasına getirilen bir çözüm sayılabileceğini öne sürer; bu karmaşanın mantığı annenin sevgisi için babayla rekâbete girmeden yarıştan çekilmek ve anneye sadık kalmaktır (s. 230-31). Bu, Freud'un meşhur "genç eşcinsel kadın" vakasında yaptığı tersine açıklamaya benzer (Freud, 1920/1955e).

21. Dikkat ederseniz burada ben libidosunun bir kazancı var: Anneye bağlı nesne libidosu, kendisi gibi birine âşık olan özneye geri dönüyor

gibi içtenlikle sevdiği kişi kardeşidir; ona kim ve ne olduğunu gösteren kardeşinin imgesidir.

Başka bir deyişle, Freud'un belki de erkek kardeşler arasında nefretin sevgiye dönüşünü eşcinselliğe giden, psikotik olmayan (bastırma devreye girdiği ölçüde psikotik değildir, çünkü bastırma nevrotik bir olumsuzlama biçimidir) bir yol olarak görmesinden dolayı, Lacan bu erken döneminde böyle vakalarda "tekbenci ben"in önemini vurgular ki bu terim burada hiç şüphesiz kendimiz kadar ve belki de kendimizden bile çok sevdiğimiz ideal benle eşanlamlıdır.

Lacan'ın "Âşık Olunan"ı: Tutku Cinayetleri

Tekrarlanan arzu aşktır, ancak terarlanan aşk kuruntuya dönüşür.

Lacan, 2015

Şimdi Lacan'ın 1932'de yazdığı doktora tezinde geçen ve takma adı Aimée olan (âşık olunan anlamındadır) bir kadının detaylı psikoz vakasını gözden geçirelim. Lacan kadına zulmeden herkesin, çocukken çok sevdiği ve hayatının ilk zalimi olan ablasının kopyaları veya dublörleri olduğunu belirtir. Lacan'ın iddiasına göre, Aimée'nin vakasında aşkın nefrete dönmesi durumu, ablasının dublörü konumundaki bir aktrise saldırmasına yol açmıştır. "Ona zulmedenler, [ablasının] prototipinin ikizleri, üçüzleri ve zincirleme 'kopyaları'dır. Bu prototip hem duygulanıma hem temsile dayalı olmak üzere çift yönlü değere sahiptir" (1932/1980, s. 253).[22]

22. Şöyle de ekler: "[O dönem meşhur bir aktris olan] kurban adayı, onun için tek zalim değildi. Nasıl ki ilkel efsanelerdeki bazı karakterlerin bir nevi eş kahramanlar olduğu ortaya çıkıyorsa, aktrisin arkasında da başka zalimler belirmektedir ve kendisinin son örnek olmadığını görürüz. Mesela Aimée'nin yazılarında eleştirilen Sarah Bernhardt ve yine Aimée'nin bir komünist gazetesinde suçlamak istediği romancı Bayan C. ile karşılaşırız. Böylece hastanın gözünde zalim olan kişinin kişisel olmaktan çok temsili değerini görmüş oluruz" (s. 164).

Lacan, Aimée için zalime dönüşebilecek kadın tipi hakkında şunları söyler:

> Halkın taptığı, yeni şöhret olmuş ve lüksün kucağında yaşayan harcıâlem ünlü kadın tipidir. Ve hasta, yazılarında bu tip kadınların hayatlarını, kurnazlıklarını ve ahlaksızlıklarını eleştirse de, bu tavrın çiftdeğerliliğini es geçmemek gerekir, çünkü göreceğimiz gibi o da bir romancı olmak, dikkatleri üzerine çekmek, lüks bir yaşam sürmek ve dünyada iz bırakmak istemektedir. (s. 164)

Kısacası Aimée'nin zalimleri haline gelen kadınlar, onun sürmek istediği yaşamı süren kadınlardır. Onun gözünde sevgiyi hak eden kadın imgesinin ta kendisidirler; sevilmek için, onun başkalarını sevdiği kadar başkalarının da onu sevmesi için benzemesi gerektiğini düşündüğü kadınlardır: *Bu kadınlar onun idealidir.* Bu kadınlardan biri hakkında (vakada ondan Bayan C. De la N. diye bahsedilir)[23] Lacan şöyle der:

> Bu tip bir kadın, Aimée'nin olmayı hayal ettiği şeyin ta kendisidir. İdealini temsil eden bu imge aynı zamanda onun nefretinin de nesnesidir. Böylelikle kurbanında [o zamanın meşhur bir aktrisi] *dışsallaştırılmış ideal*'ini bulur, tıpkı bir tutku cinayeti işleyen kişinin hem nefretinin hem de sevgisinin yegâne nesnesini vurması gibi. (s. 253)[24]

23. C. de la N.'nin kulağa *c'est de la haine* (bu nefrettir) gibi gelmesi itibarıyla bir kelime oyunu olduğu anlaşılmaktadır. Lacan, Bayan C. de la N.'ye istinaden şöyle sürdürür sözlerini: "Bu sıfatın yüklendiği kişi hem en yakın arkadaşıydı hem de haset beslediği baskın kadındı, dolayısıyla bu kişi Aimée'nin kız kardeşinin yerine geçen kişi olarak görülür" (s. 233).

24. Hatta Lacan bir noktada kadının saldırdığı kişiyi tasvir ederken "içsel düşman" tabirini dahi kullanır (ama tabii bağlam biraz daha farklıdır) (s. 237).

Bu aktrise bıçakla saldırarak, Aimée'nin aslında "*kendisini vurduğunu*" ve tam da bu anda ağlamayla kendini gösteren rahatlama hissiyle kuruntunun aniden dağıldığını söyler (s. 250). Aimée'nin durumunda içerisiyle dışarısı, içsel olanla dışsal olan bariz bir şekilde birbirine karıştırılmıştır.

Lacan'ın iddiası şudur:

> [Bu tarz paranoya vakalarında] esas zalim her zaman öznenin hemcinsidir ve öznenin duygulanıma dayalı tarihinde en derinden bağlanmış olduğu hemcinsi özneyle özdeştir ya da en azından açıkça onu temsil eder. (s. 273)[25]

Lacan, bunun yaşandığı vakalar birçok yazar tarafından anlatılmışsa da, çok azı bu durumun düzenli aralıklarla yaşandığını fark etmiştir, diye belirtir bu yazıdaki bir dipnotta. 1932'de yazdığı tezinde ortak kuruntuların neredeyse hepsinde anneyle kız veya babayla oğul çiftlerinin bulunduğunu dile getirir (s. 284).[26]

Aimée vakasında ideal imge öznenin kendisinde değil, aynada veya hemcins rakipte bulunmaya devam eder.[27] Onun ideal beniyle dış dünyada karşılaşılır, kendisinde değil. Sevilen imge –sevilir çünkü tarifi zor bir birlik, bütünlük ve güç hissi verir– kendisinden başka bir yerde bulunur ve kendisinden daha çok sevilir.

25. Lacan (1932/1980) ayrıca "Narsisist takıntı ve eşcinsel dürtü bu vakada, birbirine hayli yakın olan libidinal evrim noktalarından doğmuştur," diye öne sürer (s. 264) Gelgelelim Freud paranoyanın "bastırılmış eşinsellik" (s. 301) veya "eşcinselliğe karşı savunma"dan kaynaklandığını düşünüyordu. Görünüşe göre Lacan da burada paranoyayı kişinin kendisine benzeyen birinin imgesine bağlı tutkuyla ilişkilendirmektedir.

26. Şurada da çok benzer bir şeyden söz eder: Lacan, 1938/1984, s. 49.

27. Bu bakımdan, Aimée kendi ideali olan kişiye saldırır yani ben idealine değil (kız kardeşini, örneğin bir askerin generalini koyacağı gibi ben ideali konumuna yerleştirmez), ideal benine saldırır. Kız kardeşi simgesel bir ideal olarak benimsenmez; onu daha çok, kendisinin ulaşamadığı bir kusursuzluğun somut imgesi olarak görür. Darian Leader'ın Aimée ile ilgili yürüttüğü kapsamlı tartışma için bkz. *Delilik Nedir?* 9. Bölüm, [Türkçesi: Barış Engin Aksoy, İstanbul: Encore, 2016].

Tabiri caizse bu şeyi beraberinde taşımaz, gerçeklikte bulur; kız kardeşinin yüzünde ya da zalimleri haline gelen öteki kadınlarda. Çoğumuzun en azından bir dereceye kadar olduğu gibi, onun ideali de kendisi olmalıdır. Ancak Aimée bunun yerine bu idealini dış dünyada, benzemesi gerektiğine inandığı bir aktristte görür. Aimée'nin benlik duygusunun hiç olmadığını (ya da genellikle on sekiz ila yirmi beş yaşlarındaki bazı şizofrenlerin içpatlama [*implosion*] deneyimlerinde tarif ettiklerine benzer şekilde benlik duygusunu tamamen kaybettiğini) söylemek yanlış olur. Ancak benliğini kendi içinde bulmayı hiçbir zaman başaramamış gibidir.

"Ailevi Kompleksler"

Tutku "kişinin acısını çektiği şeydir" – son tahlilde ölümdür.

Rougemont, 1983

Aimée'nin kendi imgesi, kız kardeşinin imgesiyle ayrılmaz bir şekilde bağlanmış görünür. Bu da Lacan'ın *Les complexes familiaux* (Ailevi Kompleksler) eserinde "ihlal* kompleksi" olarak bahsettiği şeyle ilgilidir.[28] Bu metnin sadece çok küçük bir kısmı İngilizcede mevcut olduğundan ve bu küçük kısım bile kolayca erişilebilir olmadığından Lacan'ın buradaki tartışmamızı ilgilendiren bazı görüşlerini özetleyeceğim.

Lacan ayna evresinde ideal benin içselleştirilmesi için ebeveyn onayının gerekli olduğunu ileri sürmeden ve simgesel kavramını geliştirmeden çok önce, başlangıçtaki anne-çocuk birliğinin memeden kesilme döneminde kaybolduğunu varsa-

*İhlal burada *intrusion*'ın karşılığı olarak, mahremiyete müdahale anlamında kullanılmaktadır. –yhn

28. Tezinde (Lacan, 1932/1980, s. 261) ve "Family Complexes"te (1938/1984, s. 47) bundan "kardeş kompleksi" olarak da bahseder.

yar. Çocuk tam o dönemde "kendi birliği"ni kaybeder (Lacan, 1938/1984, s. 44). Bu birlik, görünüşe göre annesiyle ayrıştırılamaz oluşuna, onunla ya da en azından memesiyle ("Tüm erkeklerin hayatına anne memesinin *imago*'su* hükmeder", s. 32) bir bütünü oluşturduğu hissine (şüphesiz bu his ancak kaybedildiğinde yani geçmişe dönük olarak ortaya çıkar) dayanır.[29]

Çocuk memeden kesilirken birdenbire kendisinin parçalı bir beden olduğunu fark eder ve "kaybedilmiş birliğini yeniden kurma eğilimi [bir çeşit itki]" hisseder. "İkizin *imago*'su"na (s. 44) veya "yabancı" bir imge veya modele, yani başka bir insanın imgesine yaslanarak birlik hissini yeniden kurmaya çalışır. Lacan buna "ihlal kompleksi" adını verir ve ona göre "bu andan itibaren kişi bir rakip, yani bir nesne olarak 'öteki'yi tanımaya başlar" (s. 37). Gerçekten de Lacan burada ilk kez "öteki" terimini *benzeri* anlamında kullanmaktadır.

Lacan'a göre sözkonusu çocuklar arasındaki yaş farkı az olduğunda, çocukların benimsemesi gereken "iki zıt ve birbirini tamamlayan tutum" mevcut olduğunda "ihlal kompleksine" çok daha sık rastlanır. Bunlar baştan çıkarıcı ve baştan çıkaran, hükmeden ve hükmedilendir. Sözkonusu çocuklar arasındaki yaş farkının az olması öznelerin birbirine cüsse ve kabiliyet bağlamında çok benzediği anlamına gelir. "Ötekinin *imago*'su

*Psikanalizde, çocuğun özdeşleştiği bir başkasının, özellikle de bir ebeveynin bilinçdışındaki karşılığı. Sıklıkla sözkonusu kişinin gerçek özelliklerinden çok idealize edilmiş özelliklerini taşır ve bireyin ahlaki standartları, idealleri üzerinde belirgin bir etkisi vardır. –yhn (bkz. *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, s. 393.)

29. Memeden kesilme bir yaş civarında yaşandıysa, "anne-çocuk birliğinin" sonlanma ihtimaline emzirmenin beş yaşa kadar devam ettiği durumlara kıyasla daha sık rastlanabilir. Batılı olmayan bazı kütürlerde ve Batı kültüründeki bazı örneklerde beş yaşına kadar emzirmeye devam edildiği görülebilir. Unutmayın ki ayna evresi 6 ila 18 aylıkken yaşanır; bu da, Batı'daki çocukların çoğunun memeden kesildiği döneme denk gelir. Haliyle, ayna evresinin memeden kesilmeyle kaybedilen birlik hissini temin etmek üzere imdada yetiştiği söylenebilir. Dolayısıyla ayna evresinde ebeveynin onaylayıcı baş hareketinin (S_1) içselleştirilmesi sayesinde, insanlarda parçalanmanın (veya birlik eksikliğinin) başlıca iki sebebi olan erken doğum ve memeden kesilmenin üstesinden gelinmiş olunur.

kişinin kendi beden yapısına, özellikle onun ilişkisel işlevlerinin yapısına belirli bir nesnel benzerlikle bağlıdır" (s. 38).

Lacan baştan çıkaran ile baştan çıkarılan, hükmeden ile hükmedilen konumlarını birer seçenek olarak değil de doğayla, içgüdüyle kurulmuş konumlar olarak görür çünkü aynı konumlar birçok başka türde de bulunur. Lacan'a göre bu konumlar sadomazoşizmin (s. 40) kökeninde yatar: İstese de istemese de, iki taraf da en azından başlangıçta bu rolleri oynamak zorundadır. Lacan'a göre bu evrede ötekine dair sahip olduğumuz algı tamamen imgeseldir (s. 38): Öteki aslında bizden farklı değildir.

Burada (küçük harfli ö ile yazılan) ötekiyle özdeşleşme, ötekine duyulan saldırganlığın kişinin kendisine duyduğu saldırganlıkla aynı anlama geldiği bir duruma yol açar. Lacan mazoşizmin sadizmde oynadığı rolden "mahrem astar" veya "mahrem ikizleşme" [*doublure intime*] olarak bile bahseder (s. 40).

Lacan bu evrede çocuğun dünyasını "narsisistik bir dünya" olarak niteler, ona göre bu dünyada "başka insanlar bulunmaz [*autrui*]" (s. 45). Çocuk başka bir çocuğun ifadelerini, mimiklerini, yüz hareketlerini ve duygularını geçişçilik* yoluyla taklit ettiği sürece "[çocuk] özne imgeden" yani "benzerinin imgesinden", başka bir deyişle kendisine çok benzeyen bir insanın imgesinden ayrılmamış olur." "İmge, çocuğun önceden var olan eğilimlerine yabancı yani başkasından ödünç alınan bir eğilimin geçici ihlali işlevini görür. Lacan bunu "narsisistik ihlal" olarak adlandırır ve benin kendi [ayrı] kimliğini olumlamasından önce, onu biçimlendiren (veya şekillendiren), ama onu iptidai olarak yabancılaştıran bu imgeyle karıştırıldığını" söyler (s. 45). (Gözlemcinin bakış açısı hariç, birbirinden temelde ayrı iki nesne olmadığı sürece, burada belki de "ihlal"den bahsetmek o

* *Transitivism*, çocuğun çok erken dönemlerinde kendi deneyimleriyle diğerlerinin deneyimlerini ayıramamasına verilen addır. Örneğin bir çocuk ağladığında diğeri de ağlar. Lacan bu durumun benin gelişiminde önemli olduğunu düşünmektedir. –yhn

kadar da doğru değildir. Çünkü ihlal iki farklı nesnenin mevcudiyetini ve birinin diğerinin alanına tecavüz etmesini gerektirir. Başka bir deyişle, ancak bu iki ayrı taraf oluştuktan *sonra* ihlal taraflardan biri için deneyimlenebilir hale gelir.)

Lacan daha sonra ben ve ötekinin birbirine karıştırılması durumunun kıskançlıkla nasıl aşıldığını açıklamaya çalışır. Burada üçüncü nesneyle rekâbet, bir üçgen oluşmasına ve başlangıçta birbirinden ayırt edilemez olan iki taraf arasında bir antlaşma önerisine neden olur. Burada Lacan'ın, ölümüne girişilen ikili mücadelenin ötesine geçmek için Hegelci efendi/hizmetkâr diyalektiğini kullanmaya teşebbüs ettiği erken dönem metinlerinden birini görürüz. Lacan simgeselin ayna evresine yaptığı önemli katkıyı (*einziger Zug* veya ebeveynden gelen tek çizik) fark ettikten sonra bu çabasından vazgeçer. Lacan başlangıçta simgesel antlaşmayı tamamen imgesel bir diyalektikten yola çıkarak oldurmayı denese de sonradan bunun nafile bir çaba olduğunu fark etmiştir.

Lacan'ın ihlal kompleksi tartışmasında bahsettiği "tekbenci benin," ideal benle yani kişinin yekpare bir bütün olarak, etrafında gördüğü güçlü yetişkinler gibi güçle donatılmış bir birlik olarak kendi benlik imgesiyle ilişkili olduğunu ileri sürüyorum. Çocuğun bu imgeyi sevinçle *varsayması* (sahiplenen, üstüne alan veya benimseyen) durumu, başlangıçtaki anne-çocuk (veya anne-meme) birliğinin memeden kesilmeyle (Batı'da tıpkı ayna evresi gibi genelde altı ila on sekiz aylıkken gerçekleşir) paramparça edilmesinin ardından gelişen yeni keşfedilmiş bir birlik arayışından ve kendisi gibi olanlarla prestij ve güç yarışından beslenir. Ancak bu sadece ebeveyn tarafından sağlanan tek çizikle mümkün kılınır.

Anne artık çocuktan ayrı bir nesne haline gelir ve memeden kesilmeyle çocuğun ihtiyaçlarını yerine getirmemiş olsa da, ilk kez belirginleşen muammalı arzusu yüzünden ezicidir. Lacan yirmi yıl kadar sonra VIII. Seminer'inde "bu işlevin, yani *i(a)*'nın,

[Lacan'ın ideal ben için kullandığı kısaltma] narsisistik yatırımın çekirdek işlevi" olduğunu (2015, s. 373) ve arzusu çocuk tarafından saldırı ve kuşatma ihtimali olarak görülen anneye karşı (böyle anneler kimi Meryem ve çocuk betimlemelerinde fark edilebilir; s. 377) *i(a)*'nın savunma geliştirdiğini iddia eder. Çocuğun kendine duyduğu narsisistik bağlanma bir engel teşkil eder, çocuk sadece anneye bağlandığında libidonun beni tükenmiş bir halde bırakarak ondan uzaklaşmasını engelleme işlevi görür. (Büyük ihtimalle bunun tersi de geçerlidir; ideal ben anneyi de çocuğuna fazla yatırım yapmaktan alıkoyar?) Başka bir insana yaptığımız yatırımın bir noktada önü kesilir: "yansıtan imge [*specular image*] [...] anne sevgisi Okyanusuna karşı bir barajdır" (s. 394). Lacan yansıtan imgeye veya ayna imgesine dayanan ideal ben içselleştirilmezse artık bizden ayrı olan anne karşısında ezileceğimizi iddia eder. Memeden kesilme öncesinde annenin ilgisi endişe verici bir okyanus etkisi yaratmaz, ancak memeden kesildikten sonra ideal ben aracılığıyla benliğin inşası o kadar kırılgandır ki arzusunun içyüzünü anlayamadığı bir anne tarafından tehdit edilmiş hissedebilir.

Geçişçilik

> Kendi kendineymişsin gibi sakınmadan konuşabildiğin biriyle birlikte olmaktan daha iyi ne olabilir ki? Mutluluğunuzu kendi mutluluğu gibi paylaşacak biri olmadığında, başınıza gelen iyi şeyler nasıl keyif verebilir?
>
> Cicero, 1971

Lacan çok küçük çocukların başkalarıyla empati kurma belirtisi göstermediğini, bunun yerine diğer çocuklarla ilişkilerinde özdeşleşmenin belirleyici olduğunu dile getirir. Bir çocuk diğeriyle kendi benlik imgesine benzediği için özdeşleşir. Bu bağlanma

"narsisistik özdeşleşmeye" bir örnek olarak düşünülebilir: Sevdiğim imgeye (mesela benlik imgesine) benzediği için biriyle özdeşleşirim; bu insanı Kitabı Mukaddes'teki buyruk gibi *kendim gibi* severim çünkü temelde kendimle bu öteki insan arasında bir ayrım gözetmem.[30]

Bu bağlamda Lacan (2006a, s. 113) "normal geçişçilik" adını verdiği ve yere düşen çocuk yerine diğer çocuğun ağladığı veya ötekine vuran bir çocuğun ötekinin ona vurduğunu söylediği ("ona vurdum" yerine "bana vurdu" dediği) birçok örnek sunar. Burada *benlikler karıştırılmaktadır.* Hiç kuşkusuz, çok küçük yaşlarda "normal geçişçilikte" meydana gelen benliklerin karıştırılması durumu illa gözlemcilere duyulan bir empati veya sempatiye yol açmaz (mesela bir çocuğun, yanındaki çocuk düştüğünde ağlaması): Savaşçıların fiziksel güçlerinden başka hiçbir sınır tanımayan şiddetli rekâbete ve saldırgan hareketlere de yol açabilir.

*Bu nedenle Lacan geçişçiliği net biçimde imgesel d*üzenle ilişkilendirir. Geçişçiliğe ben idealinin çekirdeği ve simgeselin dayanak noktası olan ayna evresinde ebeveynin onayının içeyansıtılmasıyla büyük ölçüde son verilir. Bu noktada ben ve öteki ayrılır, farklılaşır ve artık gerçekten de kendimizi bir başkasının yerine koyup biz öyle değil de böyle davrandığımızda onun nasıl hissedeceğini hayal etmek veya öngörebilmek için çok uğraşmamız gerekir. Ancak çocuğun ebeveynden onaylayıcı bir tepki alamadığı, böylece ben idealinin asla oluşmadığı durumlarda geçişçilik de asla son bulmaz (hâlâ biraz amorf olan ideal bene geçişi kapatabilecek bir şey olarak bkz. Fink, 2004, s. 108-109; 2014a, s. 30-7).[31]

30. Bu açıdan, "özdeşleşme" yine yanlış bir kelime tercihidir çünkü özdeşleşmede iki farklı nesnenin özdeş olduğu saptanmıştır oysa burada bir noktada birbirlerinin aynısı hale gelecek iki farklı nesne olduğunu söylemek güçtür.

31. Başka bir yerde ifade ettiğim üzere, (Fink, 1997, s. 249 n. 40), Corday'den (1993)

Bu durum Aimée vakasında nasıl bir rol oynamıştı? Prematüreliğinden (ve/veya erken memeden kesilmeden) kaynaklanan erken parçalanmayı ebeveyn tarafından onaylanmış aynadaki imgesine dayanarak değil de, "ikizin *imago*'suna (Lacan, 1938/1984, s. 44)," "yabancı" bir imge ya da modele, yani kız kardeşinin imgesine dayanarak atlatmıştı. Aimée vakasında "ben, ikizin ilkel *imago*'sunu model almıştır" (s. 48). Lacan benzer bir durumun kimi eşcinsellik ve fetişizm vakaları dahil olmak üzere, "zulmeden kişi olarak önemli bir rol oynadığı" paranoya vakalarında da görülebileceğini iddia eder (s. 48).

İhlal (veya Kardeşlik) Kompleksi ve "Tekbenci Ben"

Bu insanlar kuruntularını *kendileri kadar* seviyorlar.
Freud, 1954

Başka bir deyişle, en azından 1938'de Lacan "ihlal kompleksi" veya bazen kullandığı şekliyle "kardeşlik kompleksi"nin etkisini paranoyayla sınırlamaz. Paranoyada bu kompleks aynı soydan gelme, ele geçirilme, gasp temalarının tekrarlanmasına, [ve] daha da paranoyak temalar olan ihlal, etkilenme, bölünme, ikizleşme temalarına ve bedende bir dizi kuruntu ürünü dönüşümlere yol açar (1938/1984, s. 49). Lacan kardeşlik kompleksinin diğer tanı kategorilerinde de önemli bir rol oynayabileceğini ima eder.

Lacan psikanalizin "[kardeşlik kompleksi] evresinde libidonun seçtiği nesnesinin[32] eşcinsel olduğunu" görmemize olanak tanıdığını ve bu seçilmiş nesnede sevgi ve özdeşleşmenin kayna-

ödünç aldığım bir imgeyle, benliği (veya beni) balon gibi düşünürsek ben ideali balonu kapalı tutan ve sönmesini engelleyen iptir.

32. "Family Complexes"te Lacan (1938/1984) üç evre veya kompleks sıralar: memeden kesilme kompleksi, ihlal kompleksi ve Oidipus kompleksi.

şarak (s. 38-39) *kişinin kendisine çok benzeyen birinin imgesine tutkuyla bağlanmasına* yol açtığını belirtir (benzerler arasında *a-a´* olarak kısaltılabilecek bir ilişkiye yol açar).

Lacan sevgi ve özdeşleşmenin bu şekilde kaynaşması halinin "yetişkinlikte aşk ilişkilerindeki kıskançlık kriziyle geri geleceğini ve en iyi şekilde de burada kavranabileceğini" öne sürerek devam eder.

> Gerçekten de kişi bu kaynaşmayı [...] öznenin rakibinin imgesine güçlü ilgisinden teşhis etmelidir. Bu ilgi, nefret olarak (yani olumsuz bir şekilde) ileri sürülse de ve farazi sevgi nesnesiyle güdülenmiş olsa da, [...] aslında bu tutkunun en önemli ve olumlu ilgisi olarak yorumlanmalıdır. (s. 39)

Başka bir deyişle, histeride "öteki kadın"a duyulan tutkulu ilginin kaynağında, Lacan'a göre örneğin (1. Bölüm'de bahsedilen) kimi durumlarda, kadının sevgi ve ilgisinin güya gerçek nesnesi olan bir adama duyulan tutkulu bağlanmadan ziyade kadının varlığının çekirdeğindeki *imago* veya ideal ben olarak rakip kadın karşısında büyülenmesi yatar. Lacan işin bu yüzüne yıllar sonra kasabın karısının rüyasından bahsederken değil de 1957'de kaleme aldığı, histeriye dair daha genel bir tartışmasında (Lacan, 2006a, s. 452) değinir. Bu tutkulu ilginin Dora'nın Bayan K'dan büyülenmesinde bir rol oynadığı düşünülebilir, zira Bayan K, Dora'nın dişiliğini temsil etmektedir (Dora Bayan K'ya karşı bilinç düzeyinde nefretini göstermemiş olsa da). Gerçekten de kadınların kadınlık meselesine, kadın olmanın anlamına dair ilgisi, başka bir kadının *imago*'sundan büyülenmesiyle ilişkilendirilebilir.[33]

33. Lacan'ın 1957'deki tespitini daha sonra ortaya atacağı, kendisine Öteki olan kadın kavramının öncülü olarak görebiliriz (Lacan, 1998a, s. 81-9); bkz. 6. Bölüm.

Kardeşlik kompleksinin bir erkeğin erkek olmanın anlamını idrak etme çabasında ve başka bir erkeğin aksi olmadığı sürece heteroseksüel erotik fantezilerinde yer alma sıklığında da bir rol oynuyor olabilir. Bu fantezileri daha ilginç kılmak için başka bir erkekle, kardeşe benzeyen bir rakip ya da bir baba figürüyle mücadele de sözkonusudur.[34]

Lacan'ın (1933-4) kardeşlik kompleksi tartışmasında bahsettiği "tekbenci ben" kavramını burada yüksek düzeyde yatırım yapılan ideal benle ilişkilendirdim. Bu noktada bu ideal imgeye dokunan her şey ister olumlu ister olumsuz olsun, tutkulu bir tepki ortaya çıkarıyor gibi görünmektedir. Sapkın analizanlarımdan birinin metresi bir gün ona "çöp" diye hitap edip onunla ilgilenmiyormuş gibi davrandığında analizanım çıldırmış; bana onu boğmak, ona tecavüz etmek ve sahip olmak istediğini söylemişti. Bunların hiçbirini yapmamıştı ancak metresinin onu reddedip ideal benine saldırması tepesini attırmıştı. Kadının ona hitap şeklini "delici bir kılıç" olarak nitelemiş ve kadından hemen ayrılmıştı. Hiç kimse, küçük düşürülmüş bir âşıktan daha tehlikeli olamaz![35] (Yine de kısa bir süre sonra kadına geri dönecekti çünkü bazı erkekler için hiçbir şey erkekliğine meydan okuyan, narsisizmine saldıran ve onları zayıf, yetersiz ve iğdiş edilmiş hissettiren bir kadın kadar kışkırtıcı olamaz.)[36] İdeal beniyle ilgili bu tarz "alınganlıkların" analitik ortamda nasıl ortaya çıktığını ilerde daha detaylı açıklayacağız.

Lacan (2015, s. 373) VIII. Seminer'de ideal benden "narsisistik yatırımın ana işlevi" olarak bahseder ve ideal benin oluşumunun

34. Ayrıca bkz. Lacan, 2015, s. 204-6.

35. Bu ifade William Congeve'nin *The Mourning Bride* (1697) oyununda geçmektedir. Tam hali şöyledir: "Ne tanrının gazabı boy ölçüşür nefrete dönen sevgiyle / Ne de cehennem kızgındır küçümsenmiş bir kadın kadar"

36. Onun tarafından iğdiş edildiklerini hissettikleri ölçüde, onların gözünde ideal benin (yoksa buna fallus mu demeli?) cisimleşmiş hali olduğu imajı güçlenir. Belki de onların iğdiş edilmelerine eşlik etmesine eşlik ederler...

dev bir özdeşleşme içerirken, ben idealininse tek bir özellikle çok noktasal, sınırlı bir özdeşleşme içerdiğini savunur (s. 355-6). Arzu için her şeyi, hayatın kendisini bile riske atmaya hevesli olduğumuz halde, yani ideal benin kısaltması veya *matheme*'si* *i(a)* için risk almaya hazır olmadığımızı söyler (s. 394).

Belki de Aimée vakasında gördüğümüz şey imgeselin, simgeselin hâkimiyeti altında işlemesi değil de, bağımsız bir şekilde aşkı etkilemesidir. Aşkı bir *enfeksiyon* haline getirir; sırasıyla önce tutsak edici sonra iğrenilen bir imgeye, yani ötekinin imgesine (kişinin kendisi) tutku duyulmasına, sonra da hayali bir aşk macerasına (erotomani) veya zulmedilme paranoyasına yol açar.

Papin kız kardeşler gibi, ortak bir kuruntudan mustarip insanlar için Lacan şunları der:

> Bu hastaların acısını çektiği "iki olma sorunu [veya illeti] [*mal d'être deux*]" onları Narkissos'un sorunundan kurtarmaz. Bu sonunda kendi kendisinin canını alan fani bir tutkudur. (1933-4, s. 28)

Stéphane Mallarmé'nin (1842-98) "L'après-midi d'un faune"[37] şiirinden ödünç alınan *mal d'être deux* deyimi, Aristophanes'in umutsuzca diğer yarısını arayan yaratıkları gibi bir kuruntuyu paylaşanların, bir olmak, sadece hayali olarak değil gerçekten kaynaşmak istediklerini ancak bunu yapamadıklarını ima eder. Narkissos'un aksine onlar iki kişidir ve birbirlerine olan aşkları Narkissos'unki gibi karşılıksız değildir. Ancak Lacan birbirlerinde gördükleri şeye, benlik/öteki imgesine duydukları

*"Matheme" ya da "Mathemeler" Lacan'ın psikanalizi biçimselleştirmek için geliştirdiği formüllerdir. –yhn

37. Bkz. Stéphane Mallarmé (1994, s. 40). Burada Fransızcadaki "De la langueur goûtée à ce mal d'être deux", "İkiliğin zafiyetinde yara almış" ["Bruised in the languor of duality"] olarak çevrilmiştir.

tutkunun onları belki de gerçeklikte bir olmaktan aciz oldukları için aynı şekilde tükettiğini, Narkissos'u yok ettiği gibi onları da yok ettiğini ileri sürer.

Aşk ve Psikoz

> Psikotik biriyle psikotik olmayan biri arasındaki fark neye dayanır? Ötekinin kökten heterojenliğine müsaade ettiği sürece kendisine bir özne olarak son veren aşk ilişkisinin psikotik için mümkün olduğu gerçeğine. Ama bu aşk aynı zamanda ölü aşktır.
>
> **Lacan, 1993**

> Psikotiğin Eros'u sözün olmadığı yerde bulunur. Psikotik yüce aşkını orada bulur.
>
> **Lacan, 1993**

Kişinin kendisinin dışında bulduğu sevilen imge (ideal ben), belki de psikotikler arasında yakın arkadaşlıklar geliştiğinde, bunun neden çoğu zaman birbirine benzeyen ve daha da benzemek için zamanla kendilerine göze batmayacak veya kolayca fark edilmeyecek değişiklikler yapan insanlar arasında olduğunu açıklar (örneğin bkz. "Tina", Fink, 2014a, s. 189-94). Bu arkadaşlar "yapışık ikizler" haline gelir, fark etmeden hatta garipsemeden "aynı insan sendromu"na kapılırlar. Birbirlerine ne kadar benzediklerini ancak başkalarından duyduklarında fark ederler. Birinden biri hastalanır ya da ölür ya da bir savaşa veya kazaya kurban giderse öteki de ölmüş gibi olur (bu, hayatta kalan tarafı tedavi etmeye çalışan analist için sorunlar yaratabilir).

Bu belki de bazı psikotiklerin içine düştüğü ani ve her şeyi tüketen aşk maceralarını açıklamaya yarayabilir. Bu ilişkiler birdenbire başlar (ilk bakışta diyebiliriz) ve tamamen kaynaşma eğiliminde uzun bir süre her şeyi tüketen bir evrede seyreder.

Gerçekten bütün aşklar arasında, psikotiklerinki şu iki aşk teorisine birebir uyar. Bunlardan biri Platon'un *Şölen*'inde bulunan ve Aristophanes'in iddia ettiği şekliyle iki âşığın bir olmak için didindiğine dair teoriyle, Cicero'nun (1971, s. 80) "İnsan her zaman, onunla bir hissettiği ölçüde onun için canını verebileceği bir yoldaş arayışındadır" diye dile getirdiği teori. Psikotiğin seçtiği partner psikotik değilse, muhtemelen kısa sürede tükendiğini hissetmeye başlar; ilişkinin başlarında heyecanlanmış veya büyülenmiş olsa da partnerinin arzuladığı özel olma hali karşısında "tırsmış" veya "kontrolünü kaybetmiş" hisseder. Başlarda heyecan verici ve cezbedici olan bu ilişki boğucu, yıpratıcı hale gelecektir.

Psikotik olmayan partner kendisini geri çekmeye çalıştığında psikotiğin tepkisi hiddet, kabına sığmayan nefret ve/veya intikam açlığı olarak ortaya çıkabilir. Psikotik son yıllarda toplumun ilgisini fazlasıyla çeken bir eylemi yapmaya, yani eski partneri takip etmeye [*stalk*] bile başlayabilir ki bu şüphesiz takipçinin takip ettiği kişiye duyduğu ilginin olumsuz yapısından kaynaklanmaktadır. Nevrotik bir partner kişiyi çok nadiren bu kadar önemli ve ilginç hissettirir, birine böylesi taşkın tutkuyla nadiren bağlanır. Nevrozun alametifarikası şüphe ve tereddüttür, özellikle aşkla ilgili meselelerde. Nevrotik aşk mevzularında çiftdeğerlilikle doludur ve aşkından asla (ancak belki kararsız arzusunun kararlı hale geldiği analiz sonrası hariç) psikotik kadar emin olamaz.[38]

Aşk şarkıları ve romantik romanların bizi alıştırdığı aşklar o kadar güçlüdür ki en uzun savaşın galibi olur, en uzun ayrılığı, akla gelebilecek en büyük engelleri aşarlar, bütün düşmanları yener, dağları yerinden oynatır ve tüm toplumsal, ekonomik, ailevi kısıtlamaların üstesinden gelirler.[39]

38. İlginçtir ki Lacan (1974, s. 67) o meşhur "kararlı arzu" ifadesini kişinin analizi bitirme arzusuna değil, analize girme arzusuna istinaden kullanmış olsa da Lacancılar bunu tam tersine çevirmiş, neredeyse yalnızca ilkine istinaden kullanagelmişlerdir.

39. The Grass Roots'un "I'd Wait A Million Years" ve Diana Ross'un "Ain't No Mountain

Böyle her şeye kadir, çok kuvvetli bir aşk bizi büyüler. Gerçekten de âşık olurken veya bir ilişkinin başlarında, belki bazen çoğumuz bunun biraz daha hafif biçimlerini deneyimlemiş ve bu aşkın daha da güçleneceğini ya da sonsuza dek süreceğini hayal etmişizdir. Çünkü en alışık olduğumuz ve razı olduğumuz aşklar genellikle çok daha az kuvvetlidir, böyle aşkların "ilgi çekmediği" bile söylenebilir.

Yine de eninde sonunda, psikotik biçimde yoğun bir aşkı katlanılmaz buluruz: partnerimizin bizle kaynaşma arzusu bize pervasız, intihara hatta belki de cinayete meyilli gelir. Bu aşk sanki bizim bireyselliğimizi, özneliğimizi tamamen yadsımaya çalışır. Çünkü Lacan'ın (1938/1984) dediği gibi, narsisistik evrende öteki yoktur, öteki, öteki olarak tanınmaz (s. 45); sadece bir vardır. Gururumuz kabarır çünkü ne kadar özel olduğumuz için sevildiğimizi düşünürüz ancak aslında diğerlerinden öznel farklılığımız tamamen yadsınmıştır. Ötekinin öteki oluşu burada tamamen inkâr edilmiştir: Burada ne $ (üzeri çizili özne) ne de A (*Autre* yani Öteki), yalnızca *a*- *a*´ vardır.[40]

İmgesele Dayalı Aşkın Tehlikeleri

> Bu nedenle adam annesini babasını bırakıp karısına bağlanacak ve ikisi tek beden olacak.
>
> **Yaratılış 2:24**

High Enough" şarkılarının nakaratlarını düşünün.

40. Bkz. L Şeması (Lacan, 2006a, s. 53). Bu bakımdan sorulması gereken sorulardan biri, her "âşık olma" biçiminde, hatta nevrotiklerde bile, açıkça pay sahibi olduğu görülen narsisist tutkunun en azından kısmen de olsa ideal bene dayanıp dayanmadığıdır. Narsisist tutkunun âşık olmakta rol oynayan önemli bir parçasının ben idealine dayandığı düşünülse de, Freud'un çalışmalarını tartışırken daha önce gördüğümüz üzere bu deneyimin yoğunluğu bazı başka kaynaklardan da besleniyor olabilir. Ötekide sadece ben idealimizi bulmayız; belki ideal benimizle ilgili bir şeyler de bulabiliriz.

Sormak zorunda olduğumuz soru bu ölümcül tutkunun hepimiz için mi yoksa sadece psikotikler için mi geçerli olduğudur. Paranoyak olmayanlarımız, simgeseli büyük ölçüde imgesele baskın gelenlerimiz için, ötekiyle ilişki hâlâ pekâlâ mümkündür ve bazı durumlarda "tekbenci ben" veya ideal bene yaklaşarak bizde bir çeşit narsisistik tutku uyandırır. Paranoyaklarda olduğu gibi nevrotiklerde de ölümcül bir tutku uyandırıp uyandırmayacağı sorusu belki de *ya hep ya hiç* sorusu yerine *az çok* sorusudur.

Lacan'ın (1998a) bizi XX. Seminer'de uyardığı üzere, aşk ikiden bir yapmaya, ikiyi birde eritmeye çalışan narsisistik bir amaç olduğu sürece farklılığın imhasını (s. 6) hedefler. Kendini veya kendi ideal benini ötekinde bulma çabasındayken kişi kendisiyle öteki arasındaki bütün farklılıkları gözden kaçırmaya meyillidir.

Nevrozda ikiyi bire dönüştürmek, zamanı geriye almaktır; yabancılaşma ve ayrılma yaşanmadan önceki bir ana dönme,[41] herhangi bir geçiş nesnesi veya *objet a* meydana gelemeden önceki bir zamana dönme çabasıdır (ya da başka bir psikanalitik jargona göre herhangi bir ayrılma/bireyleşme öncesine). Nesnenin kaybını tersine döndürme, kayıp bir nesne yokmuş gibi yapma, anneyle çocuk arasındaki yarığı telafi etme veya Aristophanes'in deyimiyle, Zeus'un göksel varlıklara kızgınlığı yüzünden ayırdığı iki varlığı kavuşturma çabasıdır. Bu en iyi ihtimalle hayali bir projedir ancak aynı zamanda çoğumuzda herhangi bir zamanda deneyimleyebileceğimizden çok daha fazla tutkuyu açığa çıkarır (öldürücü hiddet hariç belki de).[42]

Kaynaşmada farklılığın imhası vardır ve âşık olmak belki bunun en iyi örneğidir. Çoğumuz, pek tanıdımadığımız halde birine çok çabuk ve yoğun bir biçiminde âşık olmuşuzdur.

41. Yabancılaşma ve ayrışma konusunda, bkz. Fink, 1997, 7. ve 9. bölümler.

42. Gerçi Eric Brenman'ın (2006) yakın dönemde çıkan psikanalitik kitabı *Recovery of the Lost Good Object* [Kayıp İyi Nesnenin Yeniden Temini] başlığı itibarıyla böyle bir şeyin mümkün olduğu izlenimi yaratıyor.

Kendimizle ötekinin uyuştuğu birkaç nokta bulur (ortak müzik zevkleri, yemek veya sinema ilgisi, felsefi görüşler ya da başka şeyler) birdenbire ruh eşimizle tanıştığımızı ve bu insanın aslında bizim başka kılıfa girmiş bir kopyamız olduğunu hissetmeye başlarız (P. G. Wodehouse'un sıklıkla söylediği gibi, "ikiz ruhlar" olduğumuzu hissederiz). Bu tutkulu deneyim sırasında kendimizle öteki arasında kurduğumuz bu denklem, ötekinin aslında bizden oldukça farklı olduğunu görmezden gelme ve her şeyi ötekinin tıpkı bizim gibi olduğu varsayımını doğrulayan işaretler olarak görme raddesine bile gelir. Lacan'ın (2015, s. 356) dediği gibi "ideal ben imgesel yansıtmanın kaynağıdır" ve kendimizi ötekinde bulmaya çalıştığımız sürece bunu başarmanın en kolay yolu ötekine kendimiz olduğuna inandığımız şeyi yansıtmaktır.

Kendimizin başkasında tanınması olarak adlandırabileceğimiz bu aldatıcı olsa da neşeli hal, âşık olma deneyiminin yoğunluğunun en azından bir kısmının kaynağı olarak görülebilir. Bu aynı zamanda ötekinin kendimize, yani benlik imgemize bakışımıza hiç uymayan bir özelliğini artık görmezden gelemediğimizde ortaya çıkan gerilim ve nefretin bir kısmını da açıklayabilir.

Analitik Ortamdaki İmgesel Tutku

> Aşk [...] arzunun cehaletini içinde barındıran bir tutkudur.
>
> **Lacan, 1998a**

Önceki bir kitabımda (Fink, 2007) belirttiğim gibi, analistler (özellikle belirli ekollerden gelenler) analizanları tarafından onlara yöneltilen çoğu (elbette hepsi değil) sitemin ve eleştirinin pek onlar hakkında olmadığını unutma eğilimindedirler. Bu eleştiriler analizanın geçmiş ve şimdiki hayatındaki figürlerle ilgilidir. Bu gibi sitemler ve onlara eşlik eden kızgınlıkla gerginlik psikanalizde "aktarımlar" olarak adlandırılır. Bunlar doğrudan analistin

dediği ya da yaptığı belirli bir şey yüzünden değil, analizan tarafından kurulan ve analistin kendisinin analistle başka bir figür arasında kurduğu "yanlış bağlantı" yüzünden ortaya çıkarlar.

Analist tercihen bu tip aktarımların ortaya çıkmasına izin verir, çünkü bunlar tedavi için yararlıdır ve analist bunları kişiselleştirmez. Ancak birçok analist bu tip eleştiriler sonucunda hemen savunmaya geçer veya yaralanır ve sitemin adil olmadığını söylemeye başlar (örneğin "Ben uzak ve soğuk değilim, ben hastalarıma her zaman yakınlık gösteririm," veya "Yardım etmeye çalışmadığımı nasıl söylersiniz? Sırf bu hafta iki yeni yorum yaptım," diye cevap vererek).

Bu aktarımları simgesel düzlemde almak ve onların hastanın geçmişinde hangi vaka, olay veya ilişkiye bağlı olduklarını belirlemeye çalışmak yerine kimi analistler bu eleştirileri aktarım olarak değil de kendilerinin sıcak, yardımsever, çok çabalayan, anlayışlı, içgörülü gibi kıymetli özelliklerine saldırı olarak algılarlar. İyi terapist olarak benlik imgelerinin kuşatma altında olduğunu hisseder, bu yüzden kendilerini haklı çıkarmaya ya da en kötü ihtimalle karşı saldırıda bulunmaya çalışırlar ("İşbirliği yapmayan ben değilim, *sizsiniz*!" gibi ifadelerle).

Bu tip savunmacı ve hiddetli tepkiler aktarımın klinisyen tarafından kişisel bir saldırıyla karıştırıldığına ve tamamıyla imgesel bir düzlemde algılandığına işaret eder. Analistler hastalarına bağırırken, kapıları çarparken, onlarla yeniden görüşmeyi reddederken sözkonusu olan genelde budur. Profesyonellik –ki bununla kastedilen analitik ortamda hastalarımızın her türlü şeyi bize yansıtmasına ve aktarmasına, hastalarımızın bu şeyler üzerinde çalışmasına yardım etmek için izin vermek olduğunu asla unutmamaktır– bu gibi durumlarda ortadan kalkar ve terapist her şeyi fazlasıyla kişiselleştirir.

Bir *hastanın*, insanların ona yönelttiği eleştiriyi –bunun kişisel olması epey olasılık dışı görünse de– kişisel almasını

bekleriz çünkü hasta, insanların eleştirilerinin genelde onunla ilgili olmaktan çok kendileriyle ilgili olduğunu (yani kendilerine ve kendi davranışlarına dair eleştirilerini yansıttıklarını) fark etmemiştir. Yine de genelde analistler özellikle terapinin erken safhalarında sordukları neredeyse her sorunun veya yaptıkları her yorumun kimi hastalarınca örtülü eleştiri olarak yorumlanmasını şaşkınlıkla karşılar. Böyle analistler bu tip sorular veya yorumlar karşısında hastaların kendilerine yönelik idealleştiren bakışın saldırıya uğradığı hissine nasıl kolayca kapıldıklarını unuturlar. Bu tip nevroz durumlarında, buna benzer "alınganlık" halleri genelde analizanla analist arasında güven inşa edildikten sonra azalsa da paranoya vakalarında analist, hastanın kırılgan benlik duygusunu yaralamamak için özellikle dikkat etmelidir.

Son derece saçma bir biçimde, böyle kırılgan benlik duygusuna sahip hastalar güncel psikiyatri ve psikanaliz tarafından "narsisistik" olarak isimlendirilmiştir, zira klinisyenler kendilerine en az güvenen, kendilerini en zor sevebilenlerin ideal benlerini (veya *i(a)*'larını) saldırılara karşı sürekli korumak ve kendilerini pohpohlamak zorunda olduklarını fark edemezler. Kendilerine bu derece saplantılı görünüyorlarsa, bu tam da benlik duyguları bu denli güvenilmez ve kararsız olduğu içindir! Kırılgan benliklerine meydan okunduğunda veya saldırıldığında karşı saldırıya geçmekten daha doğal ne olabilir ki? Klinisyenin amacı elbette narsisistik bir biçimde onlara "ağızının payını vermek" değil, diğer şeylerin yanı sıra (bkz. Fink, 2007, 10. Bölüm) kendilerini sevmelerini sağlayacak benlik duygusunu pekiştirmelerine yardımcı olmaktır.

GERÇEK

6*
Aşk ve Gerçek

Gerçek onun hakkında ne düşündüğüme bağlı olmayandır.
Lacan, 1973-4, 23 Nisan 1974'te verdiği ders

Gerçekle istediğin her şeyi yapamazsın.
Lacan, 1965-6, 5 Ocak 1966'da verdiği ders

Şimdi aşk üçgenlerindeki arzuyla ilişkili olan simgeseli ve narsisizmle ilişkili olan imgeseli geride bırakarak, aşkın gerçekle bağlantılı yönlerine dönelim. Gerçeğin aşkta oynadığı rol birçok açıdan incelenebilir ancak biz burada sadece birkaçına değineceğiz.

Tekrarlama Zorlantısı

Hayatın ilk günlerine özgü taklit öyle bir şeydir ki
ebeveynlerimizin tutkuları hayatımızı zehirlediğinde
bile onların pençesinden kurtulamayız.
Stendhal, 2004

Bunların ilki tekrarlama zorlantısının travmatik sebebi olarak bilinen gerçektir. Babası ailesini birdenbire terk etmiş bir genç kadın, hayatının ileriki dönemlerinde partnerlerinin onu terk

etmesini sürekli teşvik eder şekilde davrandığını fark etmişti. Annesi, sarhoş olduğunda istismarcı birine dönüşen babasından o çocukken boşanmış bir erkek ise ona sevgisini sakınmadan gösteren kadınlarla ilişkilerini zorlayıcı [kompulsif] bir yolla baltalamıştı. Babasının *modus operandi*'sini* farkında olmadan, istemsizce tekrar edip duruyordu.

Başka bir vakada, içki içmedikçe ve neredeyse bilincini kaybedecek noktaya gelmedikçe kimseyle cinsel bağ kuramayan bir kadın, kütük gibi sarhoş olduktan sonra, neredeyse tanıştığı her adamla cinsel ilişkiye giriyordu. Bu davranışı yüzünden kendisini hırpalayıp dursa da (seks sırasında korunmadığı için değil yalnızca), aynı davranış biçimini sürekli tekrar ediyordu. Beklendiği üzere, sonradan anlaşıldı ki babası sarhoşken ona cinsel tacizde bulunmuştu.

Geçmişte söze dökülemeyen ve analizde çalışılmamış bir şey tekrarlama zorlantısına yol açar. Bu belki de gerçeğin aşktaki en belirgin etkisidir ve yineleme içerdiği sürece Tina Turner'ın aşk "ikinci el bir duygudan ibarettir" fikrini bir anlamda destekler.

Simgeselleştirilemeyen

Gerçeğin aşktaki rolü hakkında bahsedeceğim ikinci nokta, henüz simgeselleştirilememiş olmakla kalmayan, hiç *simgeselleştirilemeyen* gerçek hakkındadır. Cinsel duygular ve duyumlarla karşılaşmada hepimiz için travmatik bir şey mevcuttur. Bu deneyimleri ilk kez yaşarken bunları hissetmeye hiçbirimiz hazırlıklı değilizdir, hatta bazılarımız sonrakilere de hazırlıksız yakalanır. Cinsel duyumları bazen içeriden çarpışma gibi yaşarız ve onları dışsal bir kaynağa bağlarız. Onları antik çağdaki sayısız yazar aşkı nasıl deneyimlemişse öyle, bizim kontrolümüz dışında, dışarıdan bize gelen bir saldırı olarak deneyimleriz.

* (Lat.) Çalışma yöntemi. Kriminolojide "failin yöntemi" olarak geçer. –çn

Metroda "çirkin kocakarı" olarak nitelediği bir kadının karşısında otururken erekte olduğunu fark eden ergen bir çocukla korkunç bir tecavüz esnasında orgazm olan bir kadın, bunların en açık örnekleridir.

Antik çağlardaki aşk ve şehvet üzerine ilginç bir anlatıda Christopher Faraone (1999) MS 7. yüzyılda Yunanistan'da kullanılan iki tür büyü arasında bir ayrım yapar. "Eros büyüsü" tutkuyu, "*philia* büyüsü" sevgiyi tetiklemek için yapılan büyülerdi.

> Arkaik ve klasik Yunan söyleminde, *eros'un müdahaleci ve tehlikeli hamlesiyle* genelde karşılıklı duyguları tanımlayan *philia*'nin daha iyicil hisleri arasında keskin bir fark vardır. *Yunanlar böylelikle en erken dönemlerden itibaren* eros'un *hamlesini* müdahaleci, *daimonik bir saldırı olarak tanımlar veya Aphrodite'nin birine* eros veya pothos'la [özlem] *vurduğu bir balistik modelden bahsederler.* (s. 29 – italikler bana ait)[1]

Bir hastam bana uzun yıllardır birlikte olduğu kocasının birleşme sırasında onu elle orgazma ulaştırmasına izin vermekte ne kadar zorlandığını anlatmıştı. Ona göre bu "fazla uyarıcı"ydı, bu nedenle birkaç defa kocasının ellerini üstünden çekme raddesine gelmiş ve her zamankinden hızlı orgazm olmuştu. Bana "orgazm olacağımı fark etmemiştim" demiş ve durumun onu "perişan ve korunmasız" hissettirdiğini söylemişti.

Bu örnekte kadının cinsel *jouissance*'ı bir çeşit saldırıydı. Bana cinsel ilişki sırasında uyarılmasını genelde kendine doku-

1. "Yunanlar erotik arzu deneyimini patolojik bir hastalığın başlangıcı olarak algılıyordu" (s. 43) diye ekler ve o dönemde "erotik kasılmanın 'yanan bir meşale tutan küçük, genç bir tanrının' saldırısından kaynaklandığına yönelik yaygın bir inanış'" olduğunu belirtir. "Yazınsal ve ikonografik bulgular, Eros'un [yani Cupid'in] kariyerine ürkütücü ölçüde daimonik bir figür olarak başladığı izlenimi yaratır. Hatta kullandığı standart aletler olan kamçı, meşale, ok ve yay şiddet ve işkenceyi çağrıştırır" (s. 45-46).

narak "kontrol ettiğini" ancak kocasının ona dokunmasına izin vermenin cinsel deneyimi bambaşka bir şeye dönüştürdüğünü, hatta o olaydan sonra ilk kez "ona ait olduğunu" hissettiğini söylemişti.

Başka bir analizan bana biri için deli olduğunu ama adama duyduğu bu yoğun çekimden korktuğunu belirtmişti. Bu adamdan istediği sadece seks değildi, zaten "fantezi dünyasında her naneyi yemişti", bu adamın onun "çekimine kapıldığını" veya ikisinin de birbirinden çaresizce etkilendiğini, Tristan ve İsolde gibi bir çeşit ideal ilişkiye sahip olduklarını hayal ediyordu. Bu adama ne kadar yoğun ve çaresizce çekildiğini anlatırken dili sürçtü ve "çekim" [*attraction*] diyeceğine "saldırı" [*attacktion*] dedi.

Bazıları için, *jouissance*'ın onlara zaman zaman gizlice yaklaşması veya onları yavaşça sarması, hiçbir düzgün kategoriye veya tanıdık deneyime uymadığı için huzur bozucu hatta denge bozucudur.

İlk Bakışta Aşk

Aşk ateşlenmek gibidir: İnsanın iradesi dışında gelir ve gider.

Stendhal, 2004

Bir saldırı olarak aşk bizim "ilk bakışta aşk" diye tabir ettiğimiz ve Fransızların *le coup de foudre* olarak adlandırdığı, Stendhal'ın İngilizceye tercüme edilmiş eserlerinde de "yıldırım" olarak geçen şeydir. (Yıldırım çarpmış veya üzerine yıldırım düşmüş de denebilir.)

Cupid (Eros olarak da bilinir) antik çağlarda birinin vücudunu ve kalbini delecek (gökten düşer gibi) okları atarken veya âşığı arzuyla (sadece mecazi olarak değil) yakacak meşaleleri sağa sola savururken tasvir edilmişti. Aşk o zamanlar ani ve

mütecaviz bir saldırı olarak görülüyordu. Bunun ritüelleşmiş bir biçiminde, erkek kadınla ilgilendiğini ona elma atarak gösteriyordu. Ona çarptıktan sonra kadının elmayı yerden alması, adamın aşkına karşılık verebileceğine işaretti.

Antik Yunan'da aşk, ilk bakışta gelen bir tür saldırı olarak görülürdü ve bu durum genelde eşcinsel erkeklerle ilişkilendirilirdi ancak sevme biçimleri erkeklerinkine benzetilen fahişelere dair bir durum olarak da kabul edilirdi. Faraone (1999) "kur yaparken erkek girişkenliğine sahip [...] ve ilk bakışta âşık olan bir kadını anlatan" bir yazardan bahseder. Faraone bunu "oğlancı meftunluk temasının" (s. 153 n. 76) bir örneği olarak tanımlar. Apuleius'un *Başkalaşımlar*'ında, Roma devrinde, başkahraman Lucias'ı konuğunun eşi hakkında uyarırlar. Kadın, erkek *erastés* gibi ilk bakışta âşık olan ve amacına ulaşmak için erotik büyüleri alet eden biridir: "Yakışıklı ve genç bir adam görür görmez onun cazibesine kapılıp bakışıyla arzusunu hemen ona yöneltir" (s. 158). İlk bakışta aşkın farklı cinsiyetlerde meydana gelişine dair yapılan güncel araştırmalar nadir ve ikna edici olmaktan uzak olsa da ilk bakışta aşk Viktorya döneminde erkeklerde daha çok görüldüğü düşünülmüş ve kadın dergilerinde en azından 1980'lerden bu yana çok sık konu edilmeye başlanmıştır (Matthews, 2004).[2]

Aniden âşık olan erkeklere zamanımızda elbette rastlarız. Bu erkekler bir insandaki *objet a*'yı hemen fark eder. Aynı adam zaman içinde bir sürü farklı kadına âşık olsa da her hadiseyi kontrolü dışında gelişen bir saldırı olarak deneyimler.

Colette Soler'in (2003, s. 252) söylediği gibi, ilk bakışta aşk (*le coup de foudre*) "Öteki [olarak anlaşılan] dili pas geçer

2. 16. yüzyılda yaşayan romancı Hélisenne de Crenne (1996, s. 10) belli ki ilk bakışta aşkı bizatihi deneyimlemişti.

ve doğrudan dürtüler temelinde işler." Bu dürtüler Lacan'a göre sadece kısmen sosyalleşmiş veya simgeselleşmiştir. İlk bakışta âşık olmakta narsisistik –o halde imgesel– bir taraf vardır, özellikle âşık olunan, kişinin kendisine çok benziyorsa. Ancak bu durumda dürtüyle ilgili, bu nedenle gerçek bir şey de vardır, zira birçok yönden bizim için yanlış olduğu aşikâr bu kişiye duyduğumuz çekim karşısında biçare hissederiz. Bir şey yapmak elimizde değildir; Fransızların dediği gibi, *c'est plus fort que nous*. Bu bize gelen, bize baskın gelen bir şeydir; bizi kendine kaptırır, bizi alıp götürür. Freud kendine has kısa ve öz tarzıyla, bunu "zorlayıcı" [kompulsif] olarak adlandırır.[3]

İlk bakışta aşkın veya şehvetin zulmedici doğası, bir ergenken güzel bir kız gördüğünde duyduğu şehvet dolu duyguların zahmetine katlanmamak için şimdiden yaşlanmış bir adam olmayı dilediğini, çünkü Sokrates gibi yaşlı adamların bunlarla pek uğraşmadığını duyduğunu anlatan bir analizanımın durumunda görülebilir.

Aynı durum kadınları görmemek ve onlara duyduğu çekim yüzünden eziyet çekmemek adına zamanında Trappist bir keşiş olmayı ciddi ciddi düşündüğünü anlatan bir diğer analizanımın durumunda da görülebilir. Kendisini, kadın bedeni görmeyeceği bir yere kapatmayı istemekle yetinmeyip, geçmişinde saplandığı kadınlar hakkında fanteziler kurmaktan aciz kılmak için gün boyu dua okumayı umuyordu. Bu hasta "mükemmel bir poposu" olduğunu düşündüğü bir kadın gördüğü bir günün ardından, bunun ona "sonsuz orgazm" (ya da bizim deyimimizle cinsel dürtünün sonsuz doyumunu) vaat ettiği duygusuna kapıldı ve kadına umutsuzca saplantılı hale geldi, hayatındaki her şeyi bir kenara attı.

3. Freud (1905/1953b, s. 229 n. 1) burada "âşık olma sürecinin zorlayıcı karakterine" atıfta bulunmaktadır.

Lacan (1998a) 1973'te "aşk denen saldırının dolaylı karakterine" (s. 104/95) atıfta bulunacak kadar ileri gider.[4]

Her âşık olma halinin simgesel ve imgesel düzenlere kısa devre yaptırmak zorunda olmadığını ekleyelim. Kadın bir analizanım dürtülerle değil, öteki kadınlarla girilen yarışla ilgili görülen ilk bakışta aşk durumundan bahsetmişti: Âşık olduğu adamın etrafı karısı ve kızları tarafından sarılmıştı. Analizanın kendisinin bir sürü kız kardeşi vardı ve çocukken annesiyle oldukça meşgul görünen babasının ilgisini çekmekte zorlanmıştı. Olaya dair deneyimini anlatırken bu adamın "güzel bir vücudu" olduğunu da eklemişti. Aslında bu onun için sadece adamın vücudunun ince olması anlamına gelmekteydi ve duyduğu çekimde imgesel veya imgesel/simgesel bir öğe olduğuna işaret ediyordu.

Kierkeegard birçok yazısına ilham kaynağı olan Regina'ya ilk bakışta âşık olmuştu ve bir defasında ifade ettiği gibi "onu çok daha önceden gördüğüne ve her aşkın, her bilgi gibi bir hatırlama" (Lowrie, 1970, s. 202'den alıntıdır) olduğuna inanmıştır. Kierkeegard'nun bu yorumunu ciddiye alacak olursak şunu sorabiliriz: Regina'yı nerede görmüş olabilirdi? Belki de son derece anlamlı bir takım yönlerden annesine veya erken dönemde bakımını üstlenen başka birine benziyordu?[5]

4. Bunu "je vous aime" yerine "j'aime à vous" denebilecek bir dile istinaden söylemiştir.

5. Sonrasında Regina'ya, annesinin ona yaptığını düşündüğü şeyi yaptı mı? Başka birini (babasını veya erkek kardeşini) ona tercih edip Regina'nın güvenini boşa mı çıkardı? İlişkilerini mahvetti mi? Tekrara duyduğu hayranlık bunu gösteriyor olabilir. *Stages on Life's Way* kitabının büyük bir bölümü "Suçlu?" / "Suçlu Değil?" başlığı taşır; yaptığı şeyden (annesinin eylemini tekrar etmiş olmaktan) dolayı suçlu olup olmadığını merak mı ediyordu? Onu bu illete iten, babasının küfretmesinden çok (babası çok küçükken ailesinin çobanlık işindeki başarısızlığından dolayı Tanrı'ya küfretmişti; Kierkegaard'nun bu küfrün tüm aileyi lanetlediğine, tek bir erkek kardeşi hariç tüm kardeşlerinin küçük yaşta, annesinin de genç yaşta ölmesine neden olduğuna inanmış olması muhtemeldir), annesinin tipik Oidipal "ihaneti" olabilir miydi?

Öteki *Jouissance*

Şehvete ve insanların çok daha açık yaşadıkları cinsel doyum ve tatminlere geldiğimizde, bunlardan bazılarının diğerlerinden daha az sorunlu deneyimler olduğunu görürüz. Mesela orgazm, bazen suçluluk hisleri eşlik etse de erkekler için çoğu zaman oldukça olumlu bir deneyimdir. O kadar olumludur ki, erkekler çoğu zaman gerilimlerini gidersin, kaygılarını azaltsın veya uykularını getirsin diye seks ve mastürbasyona başvururlar.

Biri *post coitum omne animal triste est**[6] fikrini ortaya atmış ve bu başka yazarlar tarafından Freud'un zamanına kadar tekrarlanıp durmuş olsa da Lacan XIII. Seminer'de, Fransızların hâlâ zaman zaman *la petite mort** yani küçük ölüm ifadesini kullanmalarına karşın en azından psikanalizin ortaya çıkışından beri erkek hayvanın orgazm sonrası çok da üzgün görünmediğini söyler (Lacan, 1965-6, 20 Nisan 1966'da verdiği ders).

Erkekler için fiziksel bir organ olarak penisten aldıkları oldukça bölgesel zevkte güven verici bir şeyler var gibidir; bir bakıma onları amaçlı ve dengeli hale getiren veya o halde kalmalarını sağlayan bir şey. 1970'lerde seksin neden bu kadar yaygın olduğu sorusu şakaya dönüşmüştü. Cevap şuydu: seks "merkezi bir yerdedir". Fakat seksten aldığımız *jouissance* kadınlar için erkeklerde olduğu kadar merkezi bir yerde değildir. Freud'un dediği gibi, organdan alınan zevk (Lacan'ın fallik *jouissance* dediği şeye tekabül eder) merkezi bir yerdedir ve çoğu zaman bir erkeğin başkalarıyla rekâbet veya kaygı sonucu tehdit altında hissettiği benlik veya ben duygusunu pekiştirmesine yardımcı olur.

*(Lat.) Cinsel birleşmeden sonra her hayvan hüzünlenir, anlamına gelen söz. –yhn

6. Lacan'ın bir şaire atfettiği bu sözlerin sahibi bildiğim kadarıyla hiç tespit edilemedi fakat Bergamalı Galen olduğunu iddia edenler var.

*(Fr.) Fransızların orgazmı ifade etmek için kullandıkları, kelime anlamı "küçük ölüm" olan, bir metafor. –yhn

Organdan alınan bu zevk bölgesel, bir süresi olan ve kolayca sayılabilen mütevazı birimler haline gelir. Gerçekten de çoğu erkek bir gecede kaç defa seks yapabileceğiyle ilgili hava atmaya, zaferlerini göstermeye (kemerlerine çentik atarak veya küçük siyah defterlerine yazarak bu sayıları toplamaya) bayılır. Sayı ne kadar yüksekse benlik duyguları da o kadar olumludur. Sayıyla cinsel tatmin arasında kurulan bu bağ, fallik *jouissance* ile dil arasındaki ilişkiyi gösterir, zira dil olmadan sayı diye bir şey de olmaz.

Elbette kadınlar da Lacan'ın fallik *jouissance* diye tabir ettiği organdan zevk alma deneyimini yaşayabilir, çoklu orgazmlarını ve zaferlerini sayabilirler. Ancak bu durum kadınlarda erkeklerde olduğu kadar yaygın değildir. Çünkü kadınların durumunda ya da Lacan'ın anatomi ve genetikten bağımsız olarak kadınsı yapıda olduğunu düşündüğü insanlarda çoğunlukla süresi çok da mütevazı olmayan ve yeri kolayca saptanamayan bir *jouissance*'la karşılaşırız. O kadar merkezi bir yerde olmayan *jouissance*, bunu deneyimleyen özne için de pek merkezileştirici yani dengeleyici değildir, hatta merkez kaybına bile yol açabilir.

Eskiden kadınlar *coitus** sonrası (*post coitum omne animal triste est sive gallus et mulier**) nadiren üzgün olsalar da günümüzde orgazma ulaşamadıklarında üzülürler. Lacan bu gözlemi daha 1960'ların ortalarında yapmıştı (1965-6, 20 Nisan 1966'da verdiği ders) ve bu durum bugün de şüphesiz geçerlidir. Ancak bazı kadınlar yine de özellikle cinsellik sonrasında orgazma ulaştıktan sonra üzgün olurlar çünkü karşılaştıkları şey merkez kaybına yol açar. Birçok kadın partnerli ya da partnersiz yaşadığı orgazm sonrası hıçkıra hıçkıra ağladığını anlatır.

*(Lat.) Cinsel birleşme. –yhn

*(Lat.) Cinsel birleşmeden sonra her hayvan hüzünlenir, horoz ve kadın dışında. –yhn

Kadınların deneyimlediği bu merkez kayması birçok farklı şekilde açıklanabilir. Eğer cinsel birleşme sonrası meydana gelirse, partnerinin arzusunun nedeni olan konumunun en azından bir süreliğine askıya alınmış veya sekteye uğramış olmasıyla açıklanabilir ki bu da değerli konumu özlemesine, kim ve ne olduğu duygusunun kaybına yol açabilir: "Arzulanmıyorsam bir hiçim." Bu durum, en azından bazı vakalarda histeriğin partnerinin arzu nesnesi olmak isterken, partnerin bu arzuyu *tatmin ettiği* ve *jouissance*'ı yakaladığı nesne olmayı istememesini açıklayabilir. Histerik özellikle birleşme sonrası yanından hemen giden bir partnerle beraber olduğunda, varlığının cinsel eylemden sonra sorgulandığını ve partnerinin ondan istediği başka bir şey olmadığını anlar.

Ancak bütün hikâye bundan ibaret değildir. Zira yukarıdaki şema, bazı kadınların mastürbasyon, birleşme, vecd veya tanımlanması zor diğer deneyimler sonrası yaşadığı denge bozukluğunu açıklayamaz: Bazı kadınlar, sözgelimi birinin bahçesindeyken veya kumsalda otururken zamanın nasıl geçtiğini anlamadıklarını söylerler, yalnızken kendilerinden geçtikleri bu anları "esrime" olarak tarif ederler. Bu durum, Dora'nın Dresden'deki sanat galerisinde bulunan *Sistin Meryemi* tablosunu iki saat boyunca kendinden geçmiş bir halde temaşa etmesini akla getirebilir (Freud, 1905/1953a, s. 96).

Kadın bir analizanım, "patlayan çiçeklere" ve "sessiz havai fişeklere" benzettiği "*esrime*" nöbetlerinden bahsetmişti. Çocukken de dağlara gittiğinde benzer deneyimler yaşadığını belirtmiş ve bu histen ellilerindeyken bile kurtulamadığından, ilaç almadan uykuya dalamadığından yakınmıştı. Bu hisse çoğu zaman bütün bir günü iyi bir ruh haliyle geçirdiğinde ve akşamları yalnız kaldığında kapılıyordu.

Bu tarz nöbetlerin "verimli olmadığından" yakındı; uykuya dalabilmek, sabahında iş için tazelenmiş bir halde uyanabilmek

için onları devre dışı bırakmayı istediğini söyledi. Görünüşe göre, bu esrime anlarını fallik düzenin dışında, hatta onunla çatışan bir şekilde yaşıyordu. Başka bir seferde de bu anların "fazla tiz bir titreşim" gibi olduğunu söyledi. Kendisini "yankılanırken" "titrerken" ("korkudan değil") ve yavaşlamakta zorlanırken bulduğunu anlattı. Bu anlardan "kusurlu titreşim" diye bahsetti.

Lacan kadınların deneyimlediği bu gibi anların başka tür bir *jouissance* olduğunu; dille ve dilin görece kesin bir şekilde belirlediği erojen bölgeleriyle (çocukken dokunmanın yasak olduğu ve bu söze dökülmüş yasaktan ötürü dokunmanın çok daha heyecan uyandırdığı bölgelerden) ilişkilenmiş, mütevazı, yeri saptanabilen, sayılabilir *jouissance*'dan kökten farklı bir *jouissance* deneyimi olduğunu savunur. Yasaklanmış tipteki *jouissance*, Lacan'a göre simgesel düzenle yakından ilişkilidir çünkü sözkonusu beden parçaları ailelerin isteklerine ve taleplerine (ve belki de cezalarına) tabidir. Lacan fallik *jouissance* olarak adlandırdığı bu *jouissance*'ın onlara ters düşse de ebeveynin emirleriyle şekillenmiş ve sosyalleşmiş bir keyif alma biçimi olduğunu, yani simgesel düzene tabi bir keyif olduğunu söyler.

Lacan bazı kadınların kendinden geçme, esrime anlarında deneyimlediği şeyin kökten farklı bir *jouissance* tipi olduğunu söylerken buna Öteki *jouissance* adını verir. Bu *jouissance* simgesel düzenin dışında olduğu için tamamen Ötekidir, simgesel düzenle bir bağı veya o düzen içerisinde bir ismi, onunla ilişkili önceden belirlenmiş erojen bir bölgesi yoktur. Esrimenin kelime anlamı (*ex statis*) "dışında durmak" ya da "bir şeyden ayrı durmak"tır. Öteki *jouissance*'ı bütün kadınlar deneyimlemez ve deneyimleyebilenlerin hepsi bunu düzenli aralıklarla yapamaz. Öteki *jouissance* simgesel düzenin dışında olduğu için derinden sarsıcı ve denge bozucu olabilir çünkü kadının ne beni ne de

bilinçdışıyla net veya doğrudan bir bağlantısı vardır.[7] (Lacan Öteki *jouissance*'ı "ex-sistence"la* ilişkilendirir, "existence"le [varoluş] değil.)

Lacan bu tuhaf kendinde olmayış deneyimiyle (benliğiyle ilişkilendirdiği her şeyin dışına çıkma deneyimi) simgesele sıkı sıkıya bağlı bir partner arasında sadece aşkın bağ kurabileceğini öne sürer. Bu anlamda aşk, bir kadında bütünüyle özümsenemez olan, kendisine veya kendisi tarafından bile özümsenemez olan şey ile (bu anlamda kadın kendisine Ötekidir)[8] simgeselle ilişkilendirdiği diğer kişi (bu kişi ister erkek ister kadın olsun) arasında bir bağ kurar.

Aşk Gerçektir?

> Açık olan şey şu ki, erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkilerin, insanlardaki semptomlarda belirleyici bir rol oynadığından şüphelendiğim için tıbba girdim. [...] Nihai hakikat şu ki, erkeklerle kadınlar arasında işler yürümüyor.
>
> **Lacan, 1976**

İmgeselle simgeselin aksine Öteki *jouissance* Lacan tarafından gerçek olarak tanımlanıyorsa, Öteki *jouissance*'la fallus arasın-

7. İşte bu Öteki *jouissance*, hem erkek hem de kadın mistiklerin (ki Lacan onların "feminen bir yapısı" olduğunu söylerdi) esrik bir deneyim olarak tarif ettikleri Tanrı sevgisiyle ilişkili olabilir. Lacan'ın kendisi (1998a) Aziz Yuhanna'sından ve Hadewijch'ten bahseder (s. 76).

*Lacan'da "existence" yani varoluş dilin bir ürünüdür yani bir şeyin varoluş kazanması için dile dökülmüş, dille ifade edilmiş, sembolleştirilmiş olması gerekir, bu nedenle Gerçek bir varlığa sahip değildir çünkü dilden önce gelir. Lacan Gerçek için Heidegger'den ödünç aldığı "ex-sist" terimini kullanır. Gerçek gerçekliğin dışındadır, ondan ayrıdır. Ona isim verdiğimiz, ondan bahsettiğimiz müddetçe, onu dilin alanına çeker, bu sayede ona bir varoluş atfederiz ki bu varoluş "existence" ile değil "ex-sistence" ile ifade edilir. Bkz. Bruce Fink, *The Lacanian Subject*, 1995, s. 25. -yhn

8. Bkz. Lacan, 1998a, s. 81-9.

da, Öteki *jouissance*'la simgesel arasında bir bağ kuran aşkın gerçek olup olmadığını merak edebiliriz. Eğer öyleyse, folk müzik şarkıcısı Carol King'in "sadece aşk gerçektir" görüşünü doğru bulabiliriz, tabii "sadece" kısmına itiraz ederek.

Ancak Lacan (1973-4), XXI. Seminer'de dindeki aşkı simgesel olarak niteler ve *l'amour divin*'in (tanrısal aşkın veya Tanrı'nın aşkının) "imgesel olarak beden" ile "gerçek olarak ölüm" arasındaki simgesel bağı kurduğunu iddia eder. Aşk hem soylu aşk geleneğinde hem de psikanalizde imgeseldir ve iki alanda da bilgi (*jouissance*'a dayanan şey olarak bilgi) ile ölüm arasında imgesel bağ işlevi görür. "Aşk ölümü *jouissance*'a, erkeği kadına ve varlığı bilgiye bağlayan şey [*s'unit à*] olmaya başladığında, artık *ratage* olarak tanımlanamaz" (*ratage* başarısızlık demektir, bir şeyin içine etmek, pot kırmak, bok etmek ya da bir şeyleri berbat etmektir). Aşk bu şeyleri birleştirdiğinde, bir şeyi berbat etmek olarak değil de, bir şeyleri birbirine *düğüm*leyen, apayrı şeyleri birbirine bağlayan şey olarak tanımlanabilir.

Belki de bu, X. Seminer'de "Sadece aşk *jouissance*'ın arzuyu küçümsemesine izin verir"[9] (s. 209) diyen Lacan'ın (2004) örtülü yorumunu anlamamıza yardım eder. Aşk Bir ve Ötekiden oluşan çifti veya ikiyi (arzu ve *jouissance*, erkek ve kadın) kuran üçüncü terimdir ve bir Borromean düğümü oluşturur (Bkz. Lacan 1973-4, 12 Mart 1974'te verilen ders).

Aşk ve Dürtüler

Dürtüler aynı yere geri döndüğü sürece (zira her zaman aynı şeyin etrafında döner, defaatle aynı tatmini arar) Lacan'ın (1973a, s. 49/49) gerçek tanımına uyar. Çocuklar nasıl aynı hikâyenin tekrar tekrar okunmasını böylece her seferinde aynı keyfi

9. Ve aynı seminerde kısa bir süre önce kaygının arzu ve *jouissance* arasında aracılık ettiğini söylediği için, kaygı neredeyse sevginin de oraya geleceğine işaret ediyor olabilir.

yeniden almak isterse, dürtüler de tatmine ulaşmayı bir kere başardıklarında aynı yollarda, patikalarda, nehir yataklarında veya derelerde tekrar tekrar akmaya meyillidir. Dürtülerin bir çeşit aşk metaforu olduğunu bile söyleyebiliriz, zira *objet a* arzunun metonimik kaymasını durma noktasına getirir ve özneyi etrafında dürtülerin döndüğü bir *objet a*'da sabitler (s. 153/168).

Tablo 6.1'de görüldüğü üzere, fazla şematik olmak pahasına simgesel, imgesel ve gerçek düzlemindeki aşk üzerine yaptığımız bu tartışmanın sonunda aşkın en azından üç bileşeni olduğunu söyleyebiliriz.

Düzen	Aşkın yüzü	Retorik mecaz
İmgesel	Kişinin kendisinin (kendisini görmek istediği) bir yansıtması olarak, âşık olunana yansıtılan bir mükemmellik olarak tutku - narsisizm	Eştürlü veya eşbiçimli paralellik
Simgesel	Doğası gereği başka bir şeye duyulan arzu olarak arzu	Metonimi: a'dan a''ya ve a'''ya kayma
Gerçek	Doğası gereği zorlantılı olarak her zaman aynı yere geri dönen dürtü	Metafor: Partnerimde bulduğum *objet a*'yı sevmeye başlarım

Tablo 6.1

Bir Bağ Olarak Aşk

İster imgesel ister simgesel isterse gerçek olsun, aşkı ne şekilde ifade edersek edelim, aşkın başka şeylerin kolayca sağlayamadığı çok önemli bir sosyal bağ veya ilişki oluşturduğu aşikâr. Soler'in (2003) işaret ettiği gibi, kapitalizm Batı'da insanların

mekânla kurduğu eski bağları giderek yok etti ve bir zamanların geniş ailelerini dağıttı, parçaladı. Führer'e veya onu kendi ben idealleri yerine koyan diğer herkes arasında bağ kurabilen bir lidere duyulan aşk değil, bilakis aynı ile öteki arasında, simgesel ile gerçek arasında, fallik Bir ile Öteki cinsiyet arasında kurulan bir bağ olarak aşk, elimizde kalan asgari toplumsal bağın temeli olarak düşünülebilir: iki insan arasındaki bağ, tabiri caizse en küçük toplumsal birimin, hanenin temelinde olan bağ.

Bu noktada Soler'i izleyerek, aşk belki de Ötekini, yani Öteki cinsiyeti ve Öteki *jouissance*'ı dışlamayan bir toplumsal bağ kurabileceğimiz birkaç nadir güçten biridir.[10]

Bu amaca hizmet etmesi için aşkın, bir kaynaşma aşkı, yani ikiden bir yapmaya çabalayan bir aşk olmaması gerekir. Çünkü böyle bir aşk büyük B harfiyle yazılan Bire duyulan aşktır. Beklendiği gibi aşk, erkekler tarafından yazılmış birçok metinde ikiden bir yaratan şey olarak karşımıza çıkar – bu ister Aristophanes olsun ister Cicero ya da Abelard. Abelard'la Heloise (Bkz. Mews 2001) arasında yakın zamanda keşfedilen aşk mektuplarında Abelard aşkı sayesinde Heloise'le bir olduğunu iddia eder. Heloise'se Bir olmadıklarını, aşklarının önünde daha uzun bir yol olduğunu söyleyerek iki *farklı* insan arasındaki aşkın önemini kabul eder. (Heloise'in düşüncesine göre onlar ne *indifferenter* [kayıtsız] ne de farktan yoksundurlar.)

Eğer aşk Bir ile Öteki arasında bağ kurmaksa, iki olarak kalan bir "iki" içermelidir, yani Ötekiyi Birde yıkmayan bir "iki". Sahiden ender rastlanan bir şeydir bu!

10. Bu Öteki, İster kapitalizm ister komünizm biçimde olsun, Bir'in çalışmasına, yani ekonomik verimliliğine bırakılamaz.

AŞKLA İLGİLİ GENEL MESELELER

7*
Aşkın Dilleri ve Kültürleri

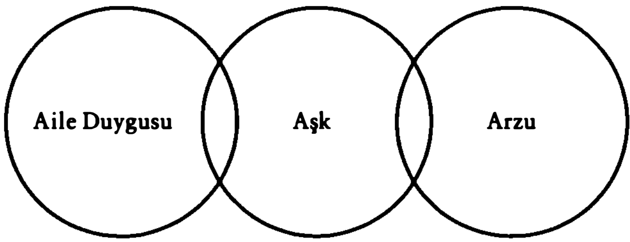
Şimdi gelin, simgesel, imgesel ve gerçek kategorilerinden bir adım uzaklaşıp aşkın kapsadığı insan deneyimi yelpazesinin ne kadar geniş olduğuna bakalım. Aşkla sıkça ilişkilendirilen deneyimler arasında şunları sayabiliriz:

- Bağımlılık (veya doğal sevgi denen şey)
- Bağlanma
- Arkadaşlık
- *Agape** (veya Hıristiyan sevgisi)
- Nefret
- Çekim
- İnsanın biçimine (güzelliğe) yönelik saplantı
- Fiziksel sevgi, cinsel arzu, şehvet, azgınlık, seks dürtüsü
- *Fin'amor* (veya soylu aşk)
- Romantik aşk
- Âşık olmak

Aşkın bunların her birinde pay sahibi olduğunu söylemek mümkündür. Bunlar arasında haddinden fazla katı ve haliyle yapay,

* Antik Yunan felsefesinde karşılık beklemeksizin duyulan, tinsel temeli olan aşk için kullanılır. İçerisinde bencilliği ve cinsel hazları barındıran Eros'tan farklı olarak çıkarsız, dostça, kardeşçe beslenen aşkı belirtir. (Bkz. *Felsefe Sözlüğü,* Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, s. 22) –yhn

suni ayrımlara gitmemeye dikkat etmemiz gerekir. Bir terimin anlamını kavramaya çalışırken, terimin ne olduğunu büyük ölçüde fark etmeksizin onun, tabiri caizse semantik alanıyla ilgili bir şeyleri, yani olası kullanım biçimlerini ve onu bir anlamda kuşatan, onunla bazı açılardan örtüşen veya ters düşen, onun zıddı olduğu düşünülen diğer terimlerden nasıl ayrıştırılabileceğini tespit etmeye çalışırız.



Saussure'ün (1959, s. 114-15) dediği gibi, (onun gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki olarak tanımladığı) göstergenin değeri, ilişkili olduğu diğer göstergelerden farkından ibarettir. Her ne kadar bazı ergenlerin üç yüz kelimelik bir dağarcıkla idare etmesi (bu sözcükleri farklı biçimlerde kullanarak, vurgulayarak ve eşleştirerek istedikleri her şeyi ifade edebilmeleri) bizi hayrete düşürse de her bir lisan, kendisini konuşan insanların kavramsal alanının tamamını kapsar.[1] Gelin görün ki, göstergeler arasındaki benzerlik ve farklılıklar zamanla değişir. Haliyle göstergeler arasındaki ilişkiler de değişir: Bir terim ön plana çıkar, diğer bağlantılı göstergeleri adeta kenara iterek eskiye kıyasla daha fazla semantik veya kavramsal alan işgal etmeye başlar.

1. "Süper", "şahane" gibi sözcükler hayatın başında pek çok şeyi karşılamaya yeterli gelse de, ileride aynı deneyimleri ifade etmek için yirmi farklı sözcüğe ihtiyaç duyulur.

Daha elli yıl önce, İngilizcedeki "aşk yapmak" [*make love*] tabiri kur yapmaya, flörtleşmeye karşılık olarak kullanılıyordu. Bugünse bu ifadenin anlamı neredeyse büsbütün değişmiş, hiç değilse "seks yapma" tabirine kıyasla daha fazla aşk iması barındırsa da cinsel birliktelik anlamı kazanmıştır. Kur yapmak, flörtleşmek sözcükleriyse neredeyse tamamen kaybolmuş; ilk başta "çıkma" ve "ciddi olma", daha sonra "takılma" ve "eğlenme" gibi tabirler tarafından bir kenara itilmiştir. (Burada daha büyük bir sosyolojik mesele var: Gerçekten kur yapma faaliyeti mi ortadan kayboldu yoksa yalnızca buna dair sözcükler mi değişti?) Nasıl ki aynı dildeki göstergeler arasındaki ilişkiler zamanla değişiyorsa, farklı dillerin göstergeleri arasında da birebir mütekabiliyet yoktur. Sözgelimi Fransızcada, İngilizcedeki sevmek ve âşık olmak gibi birbirinden belirgin ölçüde farklı kavramlara denk düşen iki ayrı fiil yoktur. Dolayısıyla bu ikisini ayırmak için niteleyicilerden ve bağlamdan yararlanılır. Fransızcadaki *aimer* fiili nesneler için kullanıldığında İngilizcedeki sıradan beğeni anlamını taşıyabilir. Oysa sözkonusu insanlar olduğunda, bunun sevmek değil beğenmek olduğunu belirtmek için *bien* sözcüğünü (*je l'aime bien*) veya sevmek değil de epeyce beğenmek/hoşlanmak anlamına geldiğini belirtmek için *beaucoup* sözcüğünü eklemek gerekir. *J'adore* kişinin bırakın sadece sevmeyi, bilakis ziyadesiyle sevdiğini gösterir; İngilizcedeyse, eğer yanılmıyorsam, birine bayılmak/tapmak [*adore*] için illa ona sevgiden de güçlü hisler beslemek şart değildir. (Mesela bunu size iyiliği dokunan birine söyleyebilirsiniz: "Sana bayılıyorum", "Tapılası insansın".)

İleride göreceğimiz üzere, özellikle de İngilizce yazmamış olmaları ve bizlerin çevirmekte zorlandığımız sözcükler kullanmaları nedeniyle Aristoteles'in, Aquinolu Tommaso'nun ve diğer düşünürlerin aşktan anladıklarıyla bugün bizim aşktan

anladıklarımız arasında ciddi farklar ortaya çıkmaktadır. Yunancada "Eros", *philia* ve *agape* gibi birbiriyle kesişen veya bağlantılı sözcükler vardır (Reeve, 2006, s. xvi); Latincede bunlara bir de *dilectio* (seçilen sevgi [*dilection*]) eklenir. Zamanla, örneğin Yunancadaki *agape* sözcüğü yazılı metinlerdeki yerini yavaş yavaş *philia*'ya bırakmıştır (Farone, 1999).[2]

Burada aşkın dolaylarında görebileceğimiz, bazen aşkın sınırlarına dayanan ama genelde ondan ayırmak isteyeceğimiz tabir ve kavramların bir kısmını ele alacağım.

Bağımlılık (veya Doğal Aşk dedikleri şey)

Aşk ve tamah bir arada aynı kişide bulunamaz. Eğer aşk tamamen karşılıksız bir duygudan doğmuyorsa, eğer yalnızca bir beklenti dahilinde bahşediliyorsa, bunun adı aşk değildir; olsa olsa aşkın, onu kirleten ve yanlışlayan yanıltıcı bir taklididir.

Chapelain, 2004

Bağımlılık, Aquinolu Tommaso'nun (1952, s. 312) "doğal aşk" diye nitelendirdiği, ona göre hayvanlar da dahil "her şeyde, hatta akıldan yoksun olanlarda dahi" bulunan kavramla ilişkilendirilebilir. Bu tür aşka, sözgelimi hayvanlar âleminde annelerle yavruları arasında rastlayabilirsiniz. Ayrıca bu, Freud'un "anakliz" dediği şeyle de açıkça bağlantılıdır. 2. Bölüm'de gördüğümüz üzere anakliz tam olarak bir şeye dayanan, bir şey tarafından desteklenen anlamına gelir. Anaklitik sevgi de kendini idame ettirmeye yönelik dürtülere, yani yaşam dürtülerine (bakım, yakınlık, ilgi dürtülerine) dayanır, onlarca desteklenir. Hayvan yavruları, kendilerine baktığı

2. Faraone (1999), Antifon ve Aristoteles'in zamanında Yunancada aşka karşılık olarak kullanılan *philein*/*philia* sözcülerinin yerini nasıl yavaş yavaş *agape* temelli *agapan*/*agapasthai*'nin aldığını tartışır (s. 117).

için annelerine (veya çocuk bakımına her iki taraf da iştirak ediyorsa hem annelerine hem de babalarına) böyle doğal bir sevgi besler.

İnsanlar âlemindeyse sevgi ve bağımlılık birbirine pek yabancı olmasa da, bağımlılık zaman zaman sevgiye yol açsa veya sevginin doğuşunu kolaylaştırsa da annelerin, bazen çocukların karınlarının doyurulmasından veya giysilerinin yıkanmasından memnun olduklarından ancak onu gerçekte sevmediklerinden yakındığına şahit oluruz. Burada basit bir bağımlılık biçimi, belki daha zahmetli bir sevgi kavramıyla karşı karşıya gelir.

Bağlanma

Yalnızca tek bir kişiye [örneğin kendilerine] yakınlık besleyen, her durumda bu kişinin çıkarını ve isteklerini gözeten, başkalarına gelecek hayra da şerre de kayıtsız kalan bir zihin yapısı olduğu gibi, kendine yönelik sevgisinden bile biraz erdem ödünç alan bir zihin yapısı da vardır. Bu kişiler, doyum kaynağı olan varlığı sevmeden ve onun refahını kendileri için bir tür gereksinim haline getirmeden doyum elde edemezler.

Henry Fielding, *Tom Jones*

Benzer şekilde, bazı bağlanma türlerini de aşkla ilişkileri bağlamında ele alabiliriz. Gelgelelim, bunları daha ziyade alışkanlıktan, bir şekilde bir araya gelmiş olmaktan veya uzun süredir birbirine aşina olmanın getirdiği bir rahatlıktan doğan bir tür hoşlantı gibi de nitelendirebiliriz. Kimileriyse aşkla kıyaslamak isteyebilir. Mahallenize, okulunuza, evinize, hatta sınıf arkadaşlarınıza veya komşularınıza onları illa sevmeden de bağlı olabilirsiniz. Hatta ayrılmanız gerektiğinde onları öyle çok da özlemeyebilirsiniz.

Sözgelimi yaşamının yaklaşık ilk iki yılında annesine açıkça bağlanmış, onunla oynamış, kendini tamamen ona teslim etmiş, onunla birlikte uyumuş, onun koynuna sokulmuş bir ayı yavrusunun ayrılıktan insanlara benzer şekilde etkilenip etkilenmediğini merak edebiliriz. Yavru ayılar iki yaş civarında annelerinin onları kovmasına genelde direnseler de, sonrasında onu özleyip özlemediklerini, yasını tutup tutmadıklarını, ayrılık kaygısı yaşayıp yaşamadıklarını veya onunla geçirdikleri günleri (ister gündüz düşlerinde ister rüyalarında) sevgiyle, müteessir bir halde, kendilerini oldukça yalnız hissederek anıp anmadıklarını bilmiyoruz. Ne var ki insanlar sözkonusu olduğunda pek çok yazar uzun yıllar, hatta yaşam boyu sürebilecek bir yasa yol açan sevgi/aşk dolu müteessir duyguları ve/veya yalnızlık hissini sevilen birinden ayrılmayla ilişkilendirir.

Ayının deneyimini "sevgi" olarak nitelendirmiyorsak, o zaman sevgi yalnızca insanlarda bulunan, büyük oranda dilsel yapıya sahip, sevdiğimiz kişinin sadece adını anarak pek çok duyguyu, imgeyi ve düşünceyi bir araya getirmemize imkân sağlayan bir bellek gerektirir diyebilir miyiz? O halde sevgi dediğimiz şey yalnızca insanlara mı özgü? Yoksa hayvanların birbiriyle ilişkisinde açıkça mevcut olan, kedi köpeklerin bile birbiriyle arkadaş olmasını sağlayan, atların çayırlarda bir arada durup birbirlerinin yüzünde uçuşan sinekleri kuyruklarıyla kovalamasına neden olan bağlılık ve yakınlığı da kapsayan bir sevgi kavramını mı yeğleriz?

Burada "bağlanma" bahsini özellikle geçiriyorum çünkü "bağlanma kuramı" çağdaş psikoloji ve psikanaliz araştırmalarının ana eksenlerinden biri haline gelmiştir ve bağlanma kuramının en temel ilkelerinden biri, insan annelerle insan çocuklar arasındaki sevginin en azından büyük oranda primat annelerle onların yavruları arasındaki ilişkinin araştırılmasıy-

la anlaşılabileceği ilkesidir. Bağlanma kuramında hayvan sevgisiyle insan sevgisini birbirinden ayıran bir eşik görülmüyor.[3]

Dikkat ederseniz, (kur yapmanın uzun zamana yayıldığı, erkeğin ister aldığı kiralar gibi gelir kaynaklarıyla isterse maaşıyla yıllık belli bir kazanç elde etmeden evlenmemesi gerektiğine inanıldığından maddi gerekçelerle yıllarca nişanlı kalmanın olağan olduğu bir dönemi anlatan) 19. yüzyıl İngiliz edebiyatında ilişkilere istinaden en sık kullanılan tabirlerden biri, "bağlanma"ydı. Örneğin Jane Austen sık sık bir insanın diğerine "bağlı" olmasından bahseder; sahiden de Austen'ın kitaplarında bağlanma genelde romantik aşkla karşı karşıya getirilir (mesela *Kül ve Ateş*'te Marianne'in, Albay Brandon'a oldukça yavaş bağlanmasına karşın Willioughby'a ışık hızıyla sırılsıklam âşık olması).

En iyi ihtimalle, görücü usulü evlenen insanların zamanla birbirlerine oldukça bağlandığını düşünebiliriz. *Damdaki Kemancı* oyunundaki "Beni seviyor musun?" şarkısında bunun sadece bağlılıktan mı ibaret olduğu, sevgi sayılıp sayılamayacağı konu edinilir. Edebi geleneğimizde bu tür yavaş yavaş oluşan bağlanma temelli, romanlarda görmeye alışık olduğumuz tarzda tutkular uyandırmayan sevgilerden nadiren bahsedildiği inancındayım. Hatta romanlarda ve filmlerde ağırlıklı olarak insanların hayatındaki romantik dönemlerin ele alındığını, sonu trajediyle bitmeyen aşk hikâyelerinin yüzde doksan dokuzunun âşıkların evlenmesiyle sonuçlandığını, evlendikten sonraki yaşamlarında sevgilerinin nasıl geliştiğini ele alma

3. Yine sözkonusu terimler bağlamında, hayvanlarla insanlar arasında iki ortak sevgi biçimi olduğunu, iki sevgi biçimindeyse ayrıldıklarını öne sünüyorum. Ortak olanlar: (1) sıcaklık, yakınlık ve bakım veren varlığa bağlanma ve bağlılık tarzı sevgi; (2) şehvet veya fiziksel/bedensel tarzda sevgi. Ortak olmayanlarsa şunlar: (3) âşık olmanın yoğunluğunu ve heyecanını taşıyan Eros; (4) komşunu sevmek, kendinden aslen farklı olanı sevmek anlamındaki *agape* (veya "Hıristiyan sevgi"); tabii bu, her insanın bu dördüncü tip sevgiye yatkın olduğu anlamına gelmiyor (hatta öyle birinin olup olmadığı bile tartışmalı).

zahmetine girilmediğini söylesem herhalde abartmış olmam. Belki de romancılar evliliğin aşkı öldürdüğüne veya en azından tutkunun azaldığına, yerini birbirine yakın ve aşina olmaktan kaynaklanan bir arkadaşlığın, yoldaşlığın, bağlanmanın aldığına inanıyordur. İlişkinin başındaki "tutkulu sevgi"yi ilerleyen dönemlerdeki "arkadaşça sevgi"den ayıran, bazı insanların ilkinden diğerine geçmeyi başaramadığını (veya reddettiğini) öne süren bazı psikologlar da bu görüşe destek verir.[4]

Elbette, yüzyıllar boyunca (hatta dünyanın bazı yerlerinde hâlâ) pek az insanın eşini seçebildiğini gözden kaçırmamamız gerekir. Çoğu evlilik ebeveynler tarafından görücü usulü ayarlanıyor, müstakbel geline veya damada dair neredeyse hiçbir şey bilinmiyordu. Bu tür durumlarda potansiyel sevgi nesnesinin karakteri rastlantısaldı.

Tamamen rastlantısal olmasa, müstakbel eşler birbirlerini tanıma fırsatı elde etse bile bu yüzeysel kalıyordu. Mesela efsane odur ki Marsilya'yı kuran Fenikeli denizci Protis, Ligurya Kralı Nann'ın kızı Gyptis tarafından düğün şöleninin sonunda kocası olması için seçilir. Belli ki o dönemlerde insanlar kocalarının kim olduğunu ancak düğün bittikten sonra öğreniyordu! Protis Yunanistan'dan Galya'ya henüz gelmiştir ve Kral Nann misafirperverlik göstererek onu düzenlediği ziyafete davet eder. Kralın kızı yalnızca Protis'in tipini ve başka bir ülkeden geldiğini bilmektedir: Galya'daki halihazırda aşina olduğu diğer adaylardan biri değildir sonuçta. Düğün ziyafetinin sonundaki seçimini de buna dayandırır: Dillerinin farklı olduğu düşünül-

4. Antik Yunan'da evli çiftlerin benzer kafa yapısında olmasına (*homonoia*) ve arkadaşlığına (*philia*) büyük önem verilirdi. Faraone'a göre (1999, s. 118, n. 75) Ksenofon "zinanın karıkoca arasındaki *philia*'yı yok ettiğini söyler; *eros*'tan veya kıskançlıktansa hiç söz etmez. Aristoteles de (*Ethics*, 1151a ve 1162a15) evliliği *philia* temelli bir ortaklık olarak tanımlar."

düğünde muhtemelen sohbet bile edemediği bir bilinmezi seçer.[5] Hikâyenin ne kadar doğru olduğu çok da önemli değil. Önemli olan, birbirlerini hemen hiç tanımayan çiftlerin evlendiği gerçeğinin yanı sıra, bu kadının yabancı birine görür görmez çekim duymasının zamanla birbirlerini sevip sevmediklerinden daha çok ilgi çekmesi.

Gerçekten de görünen o ki romancılar mutlu evliliklerin illa aşk barındırması gerekmediği kanısındalar; yani en azından, insanı avcunun içine alan o hikâyelerdeki gibi (önce mutluluktan göklere çıkaran, ardından insanı intihara sürükleyecek kadar mutsuz eden) tutkulu bir aşkı şart görmüyorlar.[6]

Arkadaşlık

Arkadaşlık, benzerlikten doğar.
Platon, *Phaidros*

Arkadaşlık kavramı bazı durumlarda aşkla ilişkilendirilebilir ama bu ikisi tam olarak örtüşmez; sözgelimi tutkuyla âşık olduğunuz biri size, "Arkadaş kalalım," dediğinde. Antik yazında Akhilleus ve Patroklos gibi meşhur arkadaşların sıkça bahsi geçer ama bu ikilinin (en azından Phaidros'a göre) aynı zamanda sevgili de olduğunu unutmayalım. Çağımızdaysa arkadaşlara bu kadar önem verilmiyor: Kurmaca olmakla beraber ender güncel örneklerden biri Thelma ve Louise.[7]

5. Bu hikâye *Decaux*'da aktarılır (1998, s. 14-15). Kralın kızının adı Justin'e göre Gyptis, Aristoteles'e göre ise Petta'dır.

6. Tolstoy'un "Tüm mutlu aileler birbirine benzer, oysa her mutsuz ailenin kendine özgü bir mutsuzluğu vardır" (Leo Tolstoy, *Anna Karenina*, ilk cümle) tespiti belki bununla ilişkilidir. Dikkat ederseniz, Jane Austen da arada sırada bir sayfasını mutlu evlilik tarifine ayırır: Örneğin, *İkna*'da Amiral Croft'la karısının birlikte geçirdikleri gündelik vakitleri ve nasıl mutlu olduklarını anlatır.

7. Diğer bir örnek de ikili bir ekip halinde çalışan polisler. Burada amaç genelde araların-

Romancılar ve oyun yazarları (yani çağımızın hikâye anlatıcıları) sanki arkadaşlıklarda iyi bir hikâye çıkarmaya yetecek kadar tutku olmadığını düşünüyorlar. Freud'sa (1929/1961a, s.102-3) arkadaşlığı bir tutku, asıl amacı ketlenmiş tensel bir sevgi olarak görür.

Aristoteles aşkla arkadaşlığı birbirinden ayırır ama bunu tutku derecesi bakımından değil, "Anlaşılan o ki, aşk bir duyguysa, arkadaşlık bir karakter halidir" diyerek yapar (*Ethics*, 1057b). Sevgiyle ilgili yürüttüğü tartışma ağırlıklı olarak *philia*'yı derinlemesine keşfetmeye odaklanır. *Philia* İngilizceye genellikle arkadaşlık [*friendship*] olarak çevrilir.[8] Arkadaşlık (*philia*) iki tarafın da diğerinin iyiliğini istemesidir. "Sevmek," der Aristoteles *Retorik*'te, "birine iyi dileklerde bulunmaktır" (1380b35). Bu tarz bir tespit bugün bize hayli tuhaf, mesafeli, hatta biraz da baştan savma gelebilir (sanki "Eh, sana bol şans madem!" diyormuş gibi). Oysa Aristoteles'in *philia*'yı insanın arkadaşı için en iyisini dilemesi, onun için en iyisi olacağına (inandığı) şeyi temenni etmesi olarak gördüğü açıktır. Jane Austen bunu *Aşk ve Gurur*'da "[Birinin] refahıyla içtenlikle ilgilenmek" diye, yani bir başkasının refahını samimiyetle önemsemek olarak ifade etmiştir.

Bana öyle geliyor ki, tutkulu aşk bunun açıkça ötesine geçer; sevilen kişinin çıkarına olsun olmasın, hatta kendi çıkarına bile uyup uymadığından bağımsız olarak ona sahip olma isteği hâkimdir. Psikanalitik yaklaşımdan bihaber Aristoteles, "her insan kendisi için en iyiyi ister" görüşündedir (*Ethics*, 1199a). Yani herkes kendisinin arkadaşıdır ve kendisini sever.

daki bağın (para, uyuşturucu, seks gibi) diğer cezbedici unsurlardan daha güçlü olduğunu göstermek gibi duruyor.

8. Anlaşılan o ki, *philia* zaman içinde Katolik teolojisinde kardeş sevgisiyle, Hıristiyan sevgiyle, diğerkâmlıkla ve Aquinolu Tommaso'nun ifade ettiği üzere, seçilen sevgiyle (mütedeyyin sevgisiyle) ilişkilendirilegelmiştir.

Aristoteles ayrıca herkes "kendisinin en iyi arkadaşıdır" diye de ekler (1168v). Oysa biz Freud'dan, çoğu zaman kendimiz hakkında kötü dileklerimiz olduğunu öğrendik: Kendimize zarar verir, kendi kendimizi baltalayan eylemlerde bulunuruz. İnsanın kendini sevmesi, öyle kesin gözüyle bakılacak bir şey değildir. Aslına bakarsanız, insan bazen "kendisinin en habis düşmanıdır."

Egemen İyi kavramının etik anlayışımızda büyük oranda eleştirilmiş ve/veya hafifletilmiş olması tüm bunları iyice karmaşıklaştırır çünkü neyin İyi olduğu konusunda çok da hemfikir olmadığımızı fark ederiz; gerçekten de, psikanalizde bile (bkz. Fink, 2007, 9. Bölüm) herkes için iyi olan bir şey olup olmadığını, hatta bir insan için neyin iyi olacağını bilip bilemeyeceğimizi bile sorgularız. Bu da psikanalizi, hastaları bunu kabul etse de etmese de terapistin hastaları için neyin iyi olacağını bilip bu yönde çalışmalar yürüttüğü diğer terapi biçimlerinden (mesela diyalektik davranış terapisinden) ayırır.

Lacancılarsa İyi'yi hiçbir şekilde mutlak anlamda *bilmiyor* oluşumuzun kıymetini iyi bilirler. Kendimiz için neyin iyi olduğunu sezebildiğimize inanırız ama bize iyi görünen bir şeyin yapısı (semptom, tanı veya mizaç bakımından) bizden farklı olan, bambaşka bir kültürel veya dini çevrede yetişmiş birine (mesela bir Amiş gencine) iyi gelmeyebileceğini de anlarız. "Kanıta-dayalı" ["evidence-based"] ekolün bir hedef veya herkesin destekleyebileceği bir "iyi" olarak kucak açtığı "semptom azaltma" gibi sözümona "nötr" bir hedef bile, mevzubahis semptom, kişiyi hayatta tutan veya ona yaşama isteği veren yegâne şey olduğunda anlamsızlaşır.

Tüm bunlar yetmezmiş gibi, bir de şunları düşünün: (1) İnsanların "hayır işleri" veya "yardımseverlik" yapma gerekçeleri genelde epey ikiyüzlüdür (iyi bir şey yapma isteği genelde lütuf ve böbürlenme barındırır) ve (2) iyi bir şey yapma çabası

genelde ters teper, aksine zarar verir (bkz. Balzac, *L'Envers de l'histoire contemporaine*), bu nedenle analistler kendilerini *zarar vermeme* (*primum non nocere*) hedefiyle sınırlandırmak için ellerinden geleni yaparlar.

"Cehennemin yolu iyi niyet taşlarıyla döşelidir" derler çünkü iyi bir şeyler yapma çabalarımız genelde boşa çıkar, hatta bir şeyi başka birinin (çocuğumuzun, komşumuzun, öğrencimizin, eşimizin) hayrına yaptığımıza kendimizi ikna etsek de aslında kendimize, kendi görüşlerimize, programımıza, hayattaki hedeflerimize ve benzer şeylere uygun hareket ediyoruzdur. Çocuğuna destek olmayan bir ebeveyn, genelde bu davranışını çocukların böyle, "hayat mektebinde" yetiştirilmesinin en doğrusu olduğunu düşünerek rasyonelleştirir: "Bana da kimse yardım etmemişti ama şimdi bakıyorum, benim için çok daha hayırlı olmuş." Bu tür bir mantık genelde bu ebeveynin çocuğa karşı ne ilgisi ne de sevgisi olduğu, içten içe çocuğun sevgi, mutluluk veya dünyevi başarılar bakımından ona üstün gelmemesini umduğu gerçeğini gizler. Bilinç düzeyinde bu ebeveyn kendisine çocuğu için tüm bunları samimiyetle dilediğini söyleyebilir ama bilinçdışında bambaşka bir hikâye döner. Sözümona İyi'yi kişinin kendine yontması, kendini başkalarının iyiliği için hareket ettiğine inandırarak (bir düzeyde, belki bilinçdışı düzeyde) canı ne istiyorsa onu yapması işten bile değildir.[9]

Analistler basitçe her hastanın kendisine iyi geleceğini düşündüğü şeyleri hedef belirleyip bu sorundan sıyrılamazlar çünkü çoğu durumda hastanın iyi geleceğini sandığı şey aslında kendini fena etmeyi, kendini aşağılamayı, kendini yok etmeyi, her şeyi tahakküm altına almayı veya dünyayı ele geçirmeyi

9. Ebeveynler, İyi kisvesi altında genelde çocuklarına şu şekillerde davranırlar: (1) zamanında kendilerine yapılanın aynısını yaparlar; (2) zamanında kendilerine yapılmasını dilediklerini yaparlar; (3) çocuklara nasıl davranılması gerektiğine inanıyorlarsa öyle davranırlar; (4) bunlar arasında salınırlar; (5) bunların farklı kombinasyonlarını uygularlar.

gerektirir! Klinisyenler, sırf biri bir şeyleri istiyor diye bunların onun hayrına olacağını veya ona gerçekten doyum sağlayacağını varsayamaz.

Lacan (1992) VII. Seminer'inde işi analistin arzusunu "tedavi etmeye arzusuzluk" olarak nitelendirmeye kadar vardırır (s. 258/219). Bu, Ferenczi'nin hastaları tedavi etme tutkusundan hayli farklıdır; bu tutkuyu Freud "sağaltıcı hırs", Lacan'sa (2006a, s. 324) *furor sanandi* diyerek karalamıştır. Lacan (2015) VIII. Seminer'de hastanın iyiliği doğrultusunda hareket etmeye çalışmaktansa hastanın Eros'unu desteklememiz gerektiğini söyler zira "Eros'un alanı İyi'nin kapsayamayacağı kadar sonsuz bir genişliktedir" (s. 9). Yine onun sözleriyle aktaracak olursak, "Son tahlilde, ben kişinin iyiliği için değil, sevebilsin diye oradayım" (s.15).[10] Bu, bir grup terapiyi diğerlerinden ayıran temel bir etik duruştur. Psikanalizde bizim hastalarımızla Aristoteles'in veya herhangi birinin kastettiği tarzda bir arkadaşlık geliştirme amacımız yoktur. Bunun tek istisnası, psikotiklerle yaptığımız çalışmadır (bkz. Fink, 2007, s. 250).

Arkadaşlığın (sözümona diğerkâmdan ziyade) daha narsisist kısımlarına geldiğimizdeyse Aristoteles "arkadaş ikinci bir bendir" diye buyurur (farklı bir çeviriye göre, "kişinin arkadaşı, başka bir bendir"). Dolayısıyla "birine kendini adayarak bağlanmak, zamanla kişinin kendisine duyduğu sevgiyi andırmaya başlar" (*Ethics*, 1166a–b). Gelin görün ki, kendimi sevmiyorsam ve kendime zarar vermek istiyorsam, kendime davrandığım gibi davrandığım arkadaşlarımın başı belada demektir!

10. Lafı dolandırıp buradan Lacancıların analizanların sevmesine yardım etmenin analizanın çıkarına olduğuna inandıkları çıkarımında bulunanlar olacaktır; Lacancılarsa buna sert bir karşılık vererek analizanlarının sevme becerisini onların hayrına olsa da olmasa da geliştirmeye çalıştıklarını, bunun başlı başına bir amaç olduğunu, başka bir amacın aracı olmadığını söyleyecektir.

Agape (veya Hıristiyan sevgi)

Böylelikle ötekini adeta kendi yerine koyar ve ona yapılan iyilikleri kendine yapılmış sayar.

Aquinolu Tommaso, 1952

Aristoteles *philia* (arkadaşlık) üstünde dururken, Aquinolu Tommaso "Hıristiyan sevgi", "diğerkâmlık", "kardeşçe sevgi", "seçilen sevgi" veya "mütedeyyin sevgisi" olarak da sıkça ifade edilen *agape*'ye ağırlık vermiştir. *Webster's* (1986) sözlüğü *agape*'yi "ne seven kişinin bundan ne fayda veya kazanç elde ettiğini ne de sevilen kişinin buna ne kadar layık olduğunu hesaba katarak, serbestçe ifade edilen, kendiliğinden, özverili sevgi" olarak tanımlar.

Çalışmalarında Sokrates'e ve sevgi temasına en başından itibaren bolca yer veren, doktora tezinde Platon'un *Şölen*'ine daha sonra *The Concept of Irony* [1841/1965, s.78-89] adıyla yayımlanacak koca bir bölüm ayıran, ayrıca *Şölen*'in kendine ait bir versiyonunu *Stages on Life's Way*'in [1845/1988] ilk bölümünde "In Vino Veritas" veya "The Banquet" başlığıyla sunan Kierkegaard, geniş kapsamlı eseri *Works of Love*'da Hıristiyan sevgi kavramını bir hayli açmıştır. Diğer pek çok yazarın aksine Kierkegaard sevgiyi bir oluş, duygu veya tutku olarak değil, "sevgi eserleri" bağlamında ele alır. En azından Freud'dan bu yana, görünüşte sevgiden kaynaklanıyormuş gibi duran eylemlerin arkasında sevgiyle uzaktan yakından ilgisi olmayan farklı gerekçeler olabileceğini pek çoğumuz biliyoruz; bu gerekçeler narsisist olabilir (insanlar başkalarına güya yardım ederek kendilerini ahlaken üstün görmek isteyebilirler), belli bir itibar kazanmak için önceden planlanmış olabilir, vesaire. Kierkegaard da bunun farkındadır: "Görüntü bizi yanıltabilir elbette ama kendisinin kandırılma

ihtimalinden tamamen azade olduğu izlenimi yaratan, insanın gururunu okşayan bir kibrin büründüğü bilge görüntüye de kandığımız aşikârdır" (s. 5). Gelgelelim, bu tür eylem veya icraatların Hıristiyan sevgi sayılabilmesi için temel almaları gereken psikolojik ve ruhsal tutumlara da ciddi mesai harcar.

Eros ile *philia*'yı birbirine yakın gören Aristoteles'in aksine, Kierkegaard tamamen kişinin kendi tutkularına ve kişisel tercihlerine dayandıkları gerekçesiyle bunları gruplandırır; ne de olsa arkadaşlar bir şekilde kendimize yakın gördüğümüz için ilişki kurduğumuz insanlardır ve bu doğrultuda, genelde onların refahıyla meşgul olmamız aslında bize dair çok şey söyler çünkü onların refahı bizimle doğrudan ilişkilidir. Kierkegaard bunun yerine bir tarafa gündelik "erotik sevgi" (*Elskov* veya Eros) ile "arkadaşlık"ı, diğer tarafaysa kişinin kendinden vazgeçmesini gerektiren çok daha üstün Hıristiyan sevgiyi (*Kjerlïghed*, s. 46) yerleştirip farklı bir ayrıma gider (s. 52). Kierkegaard'ya göre Hıristiyan sevgi ebedidir, "içinde sonsuzluğun hakikatini barındırır" (s. 8). Diğer tüm sevgi biçimleri önce serpilir, sonra er ya da geç solar. Hıristiyan sevgideyse "insan sevgisi gizemli bir biçimde Tanrı sevgisinden doğar" ve bu gerçek "sevgi [biçimi] meyvelerinden tanınabilir" (s. 10). Meyvelerini herkes göremeyebilir çünkü gerçek Hıristiyan sevgi gizli tutulur (tıpkı gerçek inanç gibi); onunla gösteriş yapılmaz (s. 28).

Kierkegaard matah bir şeymiş gibi birini "kendinden çok" sevdiğini söyleyen şairleri sıkça, "övündükleri sevginin aslında kendilerine yönelik bir sevgi olduğu belki bu şairlerin gözünden kaçıyordur" diyerek eleştirir (s. 18). Ne de olsa bu sevgi benmerkezli olmaya devam eder, kişinin kendi zevkleri, tercihleri ve hazları doğrultusunda belirlenir. "Erotik sevgi ebedi değildir; ebediyetin verdiği hoş bir baş dönmesidir" (s. 19).

Şairlerin yardımıyla âşıklar birbirlerine aşklarının sonsuza kadar süreceği sözünü verirler (s. 30-31).[11] Kierkegaard ise böyle bir sözün ancak daha üst mertebede bir varlığa (mesela Tanrı'ya veya sonsuzluğa) verilebileceğini iddia eder, yani bu sözü ancak insan kalbi değmeden yaratılmış bir yasaya verebilirsiniz. Sevgi kendisini sonsuz kılmaya çalışır ama Tanrı'ya veya kalıcı bir yasaya başvurmadığı müddetçe bunu garanti edemez. Bu başvuruyu yapıp sevme emrini aldıktan sonraysa, der Kierkegaard, şairleri tutabilene aşkolsun. Freud (1930/1961a, s. 109-12) hiçbir insanın, komşusunu kendisi gibi sevme emrine itaat edemeyeceğini zira bunun bırakın zoru, imkânsız olduğunu savunmuştur (s. 143).[12] Kierkegaard bu yasanın insanlığa uygun olmayan doğasını, insan eliyle üretilmediğinin, kutsal veya kutsallıktan doğmuş olduğunun ispatı olarak alır ve her ne kadar bu yasaya itaat etmenin zorluğuna katılsa da imkânsız olduğunu düşünmez.

Çoğu insan sevginin özgür olmayı gerektirdiğine, insanların vazife icabı sevemeyeceğine, sevginin dayatılamayacağına, kısıtlanamayacağına inanır. 1970'lerde şöyle bir poster vardı: "Bir şeyi seviyorsan özgür bırak [veya: bırak gitsin], dönerse senindir, sonsuza dek senin. Dönmezse, asla senin olmamıştır." Kierkegaard'nun erotik sevgi veya arkadaşlık adını verdiği kavram bakımından bu son derece doğru olabilir fakat Hıristiyan sevgi bir şekilde kısıtlama ve yasayla uyumlu *olmalıdır*. (Şairler "Onu sevmeden edemiyorum!" dediklerinde bir tür sevme zorlantısından bahsederler gerçi ama bu kısıtlamadan ziyade dürtülerle ilgili bir durumdur, keza kendileri de bunu seçkin bir özgürlük gibi deneyimler.)

11. Dikkat ederseniz, Shakespeare'in Juliet'i de Romeo'ya, kendisine duyduğu aşk üzerine yemin etmemesi için yalvarır.

12. Freud (1930/1961a, s. 110) "Komşunuzu onun sizi sevdiği gibi sevin," gibi bir emre itiraz etmeyeceğini söyler. Buram buram imgesel kokan bu emir, analistin hastalarıyla çalışmalarında pek de işe yaramazdı doğrusu!

Nice âşık gibi Kierkegaard da aşkın sonsuzluğuna kafayı takmıştı. İlk bakışta âşık olduğu, ardından dört sene boyunca sevdiği ve başarıyla kur yaptığı hayatının aşkı Regina'yla kısa süren nişanlarını bozmuş, (pek çok karmaşık nedenden dolayı) ilişkiyi sürdürememişti. Gelgelelim iki yıl sonra Regina'nın başka bir adamla nişanlandığını duyunca yıkılmıştı. Kierkegaard'nun yıkımının bir nedeni, Regina'nın, ilişkilerini bitirmeye nihayet razı olduğunda onu asla unutmayacağına ve dünyanın nimetlerinden elini eteğini çekip "mürebbiyelik yapacağına" yemin etmiş olmasıydı. Kierkegaard süratle tüm kadınların sadakatsiz olduğu sonucuna varmıştı (Lowrie, 1970, s.193). *Korku ve Titreme* ve *Tekerrür*'ü yazarken herhalde hâlâ yeniden bir araya gelme ihtimalleri olduğu veya evli olmasalar bile bir şekilde ruhlarının nişanlı olduğu kanısındaydı. Lowrie'ye göre, Hirsch, Kierkegaard'nun "en derin dini dönüşümü"nün Regina'nın yeniden nişanlandığını öğrendiğinde gerçekleştiğini ve sonsuzluk fikrine hayranlığının belki tam da o anda ortaya çıktığını öne sürer (bkz. Kierkegaard, 1954, s. 18).

Sıradan aşk kendi içinde bir sonsuzluk barındırsa da zamanla solup gitmesi de mümkündür (Kierkegaard, 1995, s. 31). Gelgelelim, aşkın biçimi değişebilir: «Aşkın sonsuzluğu görev haline geldiğinde değişse de, kalıcı bir devamlılık kazanır ve varlığı izahtan vareste hale gelir." "Ne zaman ki sevmek bir görev haline gelir, ancak o zaman aşk sonsuza kadar güvence altına alınmış olur." "Bu sonsuzluk teminatı her tür kaygıyı savuşturur ve aşkı kusursuz, kusursuzca teminat altına alınmış kılar" (s. 32). Kierkegaard'nun en büyük endişesi sevgilisinin ona ihanet etmesi, onu terk etmesi gibi görünse de, daha psikanalitik bir açıdan bakarsak, *sevgilisiyle ilgili bu endişesinin aslında ona duyduğu aşkın çalkantılı, kararsız yapısından kaynaklandığını düşünebiliriz.*

"Seven de nefret eden de aynı sevgidir," (s. 34) diye yazar Kierkegaard; bu da onun, bu ikisinin birbirine dönüşebildiğinin ve ortak bir libidinal kaynaktan doğduğunun Freud'dan çok önce farkında olduğunu gösterir. Ne var ki, sonsuz sevginin değişmez olduğunu savunur. "Bundan [sevmelisin emrinden] daha büyük bir teminat yoktur ve sonsuzluğun huzuru ancak burada bulunabilir" (s. 34). Anlaşılan, sevgilisinin onu sevmekten asla vazgeçmeyeceğinden ve kendisinin de onu sevmekten asla vazgeçmeyeceğinden kesinlikle emin olmadan rahat edemeyecektir (oysa daha en başından ilişkiyi sonlandıran veya sonunu öngören de kendisi gibi görünmektedir).[13] İkisi de birbirlerini sevmeye *mecbur* olursa, nihayet rahat bir nefes alabilecektir.

Kierkegaard aşkın "kararsızlığı" konusunda epey kafa patlatmıştır (daha ziyade saplantılı olduğu bile söylenebilir). Aşkın kararsız, adaletsiz, affetmeyen, haz vermeyen bir şey olduğuna dair deneyimleriyle sıkça tekrarlanan mükemmel aşk veya Tanrı'ya ve kullarına duyulan mükemmel aşk gibi kavramlar vasıtasıyla uzlaşmaya çalışan daha nice filozof ve teolog gibi Kierkegaard da insanın dünyevi, fani, bedensel aşkını Tanrı'nın tinsel aşkıyla karşılaştırır. Mükemmel olan aşk, insani değil, ilahidir.

"Görev haline gelerek sonsuzluk değişiminden geçen aşk kıskançlık tanımaz; sevildiği için sevmez, sadece sever" (s. 35).[14] Başka bir deyişle, kişinin sevdiği kadar sevildiği, kısasa kısas tarzı imgesel ilişkiyi aşar, hatta sevgiye karşılık bekleme arzusunu da aşar. Kierkegaard burada Freud'un sevgiliye duyulan sıradan aşkın epey bir narsisizm (ki kendisi buna "özsevgi" der) ve bencillik (ki Kierkegaard bunu Kilise doktrinindeki hissellik

13. Bkz. Lowrie, 1970, s. 212.

14. Kierkegaard'ya göre erotik sevgi veya tutku doğası gereği kıskançtır: "Tutkuda hep bu koşulsuz özellik vardır, yani üçüncüyü dışlar, zira üçüncü kafa karışıklığı anlamına gelir" (s. 50).

veya "ten"le denk tutar; ona göre ten dediğimiz şey bedenin kendisinden ziyade bencillik ve benmerkezciliktir) barındırdığı görüşünün tohumlarını ekmektedir. Kierkegaard, (Yunan ve Romalı ahlakçıları ve filozofları kastederek) paganizmin özsevgiyi küçümsüyormuş gibi görünmekle beraber aslında erotik sevgiyi ve arkadaşlığı gerçek sevgi olarak yücelttiğini düşünür. Hıristiyanlıktaysa erotik sevgi ve arkadaşlık "tercihe bağlı tutkulu sevgi" biçimleridir (s. 53) ve tam da bu nedenle en az özsevgi kadar benmerkezcidir: Böyle seven, hoşuna giden ve gitmeyen birtakım şeylerden, dış görünüşe veya kişiliğe dair bazı kişisel tercihlerinden dolayı belli birini başkalarına tercih eden kişi basitçe sevilmeyi ve karşılığında aynı hayranlığı görmeyi bekler (s. 54-5).[15]

Komşunuzu sevme emri bununla kalmaz: Bu emir yalnızca zevklerinizden veya beğendiğiniz şeylerden dolayı hoşunuza giden, vakit geçirmekten hoşlandığınız, ilginizi çeken, size cazip gelen komşuları sevmenizi söylemez. "Komşuyu sevmek hiç de cazip değildir" (s. 69) diye yazar Kierkegaard; hatta "*komşu, çirkin* olandır" der (s. 424). Komşu tam da bize itici gelendir veya bize itici gelen, öteki olan, sevmesi basbayağı imkânsız değilse bile son derecede zor olandır! Platon güzeli sevmeyi övedursun, Kierkegaard çirkini sevmeyi, çirkin olan kişileri veya diğer insanlarda çirkin olanı sevmeyi kucaklar.

Freud komşumuzu sevme emrine itaat etmeyi ne kadar imkânsız görse de, hastalarıyla etkili bir çalışma yürütebilmek isteyen analistlerin bazen fiziksel veya ruhsal açıdan hiçbir güzellik barındırmayabilen hastalarında sevecek bir şeyler bulması gerektiği herhalde aşikârdır. Tedavi arayışındaki bir hastayı analistin komşularından biri gibi düşünebiliriz. Ana-

15. Partner seçiminde narsisizmin rolünün farkında olan Kierkegaard (1995, s. 56), "[sevenle sevilen tarafı] diğer insanlardan farklı kılan benzerliklerin" aşka temel oluşturduğunu yazmıştır.

list çoğu zaman bu hastalarda epey çirkinlik görür: Bu bazen yüzeyseldir (örneğin, 3. Bölüm'de andığım meslektaşımın, son seansları biterken ona "Beni hep itici buldunuz, değil mi?" diye soran hastası), bazen de hastanın, analistin ahlaki veya ilişkisel açıdan uygun bulmadığı kimi özellikleriyle ilgilidir (örneğin hastanın işi, hobileri, cinsel pratikleri, ikiyüzlülüğü, başkalarına davranışları, siyasi görüşü, hayat tarzı, ukalalığı gibi). Kuşkusuz, analist ahlaki açıdan kendince çirkin bulduğu bu tür özellikleri sevemeyebilir, belki bunları analiz vasıtasıyla ortadan kaldırmayı umabilir ama her hastada sevecek *bir şeyler* bulmayı başaramazsa analiz başarısızlığa mahkûmdur. Bir hastada sevecek ne kadar az şey bulursa, hastayı, kendisinin çirkin bulduğu şeyleri o kadar çirkin bulmayacak başka bir analiste yönlendirmesi o kadar hayırlı olacaktır.[16] (Güzellik gibi, çirkinlik de bakanın gözündedir.) Analistin herkesi sevmesi değil, çalışmaya engel olacak kadar hoşlanmadığı şeylerin farkında olması şarttır.

Lacan partnerimizde en çok karşı çıktığımız veya tahammül edemediğimiz şeylerin onun sevdiği veya keyif aldığı şeyler olduğunu; analistin de analizde bir nebze olsun yol alabilmek istiyorsa bunlara katlanması gerektiğini öne sürer. Dolayısıyla Kitabı Mukaddes'teki emir ne kadar "imkânsız" olursa olsun (Freud'un üç imkânsız mesleği yöneticilik, eğitim ve psikanalizi de hatırlatarak), burada analistin eğitim ve pratiğine dair dikkate değer bir şeyler olduğuna hiç şüphe yoktur.

Diğer analist ve terapistleri denetleyip gözlerken, başka insanları harekete geçiren şeylerin (yani onların, her daim iç içe geçmiş olan düşünme ve keyif alma biçimlerinin) anlaşılmadığına, hatta bazen küçümsendiğine sıkça şahit oluyo-

16. Bunu her sağlık çalışanı, hatta eğitimciler için de söyleyebiliriz. Lacan da analizin herkese özellikle de *la canaille* dediği (hainler ve şerefsizler olarak düşünebileceğimiz) kişilere uygun olmadığını teslim eder. (Akla Hitler geliyor.)

rum. Hastalarının sözümona akıldışılığına, mantıksızlığına, aptallığına, ahmaklığına veya hastalığına kıs kıs gülen nice terapistle karşılaştım. Terapistin bu tutumu bırakın işlevsiz olmayı, bilakis tehlikelidir. Terapistler genelde başka insanların onlardan çok farklı faaliyetlerde bulunmalarını takdir edememe eğilimindeler, hasta da terapist de nevrotik olsa bile! Bir de hastayla terapist aynı klinik kategoride olmadığında, bu anlayamama hali iyice büyüyor.

Komşuya yönelik Hıristiyan sevgi veya "ilahi sevgi" herkeste ilahi bir şeyler veya ilahi bir parıltı bulmamızı yahut herkesi ilahi bir nedenden dolayı sevmemizi gerektiriyor gibi görünür ("Gerçek sevgilerin hepsinin temelinde bu vardır; başkasını bir üçüncüde sevmek"; Kierkegaard, 1995, s. 395). Oysa herkeste ilahi bir şeyler varsa bile bu hayli soyut veya genel olmalı gibi geliyor insana: insanlık gibi, hayatın kendisi veya ruh gibi. Sanki sevgi, ruh kavramı olmadan anlaşılamazmış gibi, bin yıldır hemen her sevgi bahsinde bu kavramın bu kadar asli bir yer kaplamasına hayret etmek işten değil.

Lacan'ın (1998a) "ruh-sevgisi" kavramını şöyle bir düşününce, analistin ruhu bilinçdışı *olarak* sevmesi gerektiğini öne süresim geliyor: Analist her hastada karşısına çıkacak ve her defasında farklı olacak bilinçdışı malzemeye sevgiyle yaklaşmalıdır. Lacan'ın (1973-4) XXI. Seminer'in başlığında (*Les non dupes errent*) belirttiği üzere kendisini bilinçdışının güdümüne bırakmayanlar (analistler) kaybolur. XX. Seminer'de ifade ettiği gibi, "bilgi [...] sevgiyle yakından ilişkilidir. Her tür sevgi, iki bilinçdışı bilgi arasındaki belli bir ilişkiyi temel alır" (Lacan, 1998a, s. 144). Bunu sevgide bilinçdışının her daim etkili olduğu ve sevginin var olabilmesi için ötekinin bilinçdışıyla bağlantı içinde olmak, hatta ona dair bilgi sahibi olmak gerektiği şeklinde yorumlayabiliriz. Kişi partnerinin, kendi bilinçdışındaki bilgiden etkilendiğinin farkına varmalıdır.

Bilinçdışını gerçek olarak düşünmek (Soler, 2009), (az sonra göreceğimiz üzere) daha çok cinsel farkın gerçek olmasıyla ilişkilidir zira "ruh" [*soul*] eski Yunancadaki *psuche* veya *psyche* kelimesinden gelir ki Faraone (1999, s. 59, n. 48) bu kelimenin aynı zamanda kadın genitalyasına istinaden kullanılan argo bir kelime olduğunu söyler. Analistler, cinsiyetler arasındaki farktan büyülenmek, hatta bu farkı sevmek zorundadır. Böyle hissetmeyenler, bu konuda hiçbir şey bilmemeyi tercih edenler, bu işe hiç girişmesinler, daha iyi.

Analistin hastasına duyduğu veya verdiği sevgi hastayı elbette tatmin etmeyecektir çünkü bu sevginin kaynağında belli bir analitik görev veya disiplin yatar. Sonuçta sırf görev gereği beslenen, özgürce duyulmayan sevgiyi kim ister ki? Sevgilisinin kendisini bu şekilde sevmesini isteyen var mıdır? İnsanların bizim için sırf görev icabı bir şeyler yaptığını hissetmek canımızı sıkmaz mı? Sözgelimi hizmetleri karşılığında para alan koruyucu ailelere, ayırdıkları zaman karşılığında ödeme talep eden terapistlerin verdiği dikkate şüpheyle yaklaşırız.

Zira bu tür durumlarda, bu insanların bizim için yaptıklarının sevgiden değil, yalnızca profesyonel bir mecburiyetten kaynaklandığını düşünürüz (pek çoğumuz sevgi ve görevi sezgisel olarak uyumsuz buluruz, tıpkı Kierkegaard gibi). Daha da fenası, bu insanlar bizden bir şeyler alır; zamanlarını bedavaya ayırmaz, karşılığında somut bir kazanç (örneğin maddi gelir) elde eder. Hatta bu kişilerin profesyonel görevleri de bir yana, bize yardımcı olmak veya sorunlarımızı çözüp bizi özgürleştirmekle öyle pek de ilgilenmediklerini, nevrozumuzdan sonsuza kadar çıkar sağlamayı yeğlediklerini bile düşünebiliriz – tıpkı daha önce bazı aile üyelerimizin de, belki bu kadar bariz veya doğrudan olmasa da yaptığı gibi. (Sanıyorum ki bu, en azından psikanalizde, çoğu zaman

analistin analizanla birkaç yıl çalıştıktan sonra yaşadığı can sıkıntısının ve yardım edemediği düşüncesinden doğan yetersizlik hislerinin maddi kazanca baskın geldiği durumlarda analizanın yaptığı bir yansıtma oluyor, ama elbette istisnalar çıkabilir). Daha da uç durumlarda, analistin söylemlerimizden zevk aldığını, içine düştüğümüz çıkmazın ona keyif verdiğini, çabamızı ve çalkantılarımızı dinlemenin onun içini gıcıkladığını hissedebiliriz. Bu aslen bizim hayal ettiğimiz bir şey olsa bile, analistin bizden bizi sevmekle alakası olmayan bir biçimde keyif aldığı; analizdeki *jouissance*'ının beklediğimiz, talep ettiğimiz türden sevgi ve ilgiye engel olduğu hissine kapılabiliriz.

Analizanlarımdan biri, kendisini (babasının sıkça söylediği gibi "elini sallasan çarptığın" türden bir) enayi yerine koyduğuma ve her ne kadar bunu saklamaya çalışsam da ona gülmekten müthiş zevk aldığıma inanıyordu. Bu tür düşünceler, sapkın tanısına sahip ve kendisini Ötekinin arzusunun değil, Ötekinin *jouissance*'ının nedeni olarak gören hastalarda pek de istisnai sayılmaz; bana hastanın bu inancının benden ziyade ona dair bir şeyler söylediğini düşündürense, (yüzümü görmemesine rağmen) güldüğümü iddia ettiği zamanlarda hiç de öyle bir şey yapmıyor olmamdı. Elbette her klinisyen gibi değilse de çoğu klinisyen gibi benim de hastaların anlattıklarını eğlenceli, hatta komik bulduğum olmuştur. Stand-up komedyenleri sahnede kendi nevrozlarını sergileyip dalga geçtiklerinde seyirciler de benzer bir deneyim yaşar. Oysa bu hastanın anlattıklarını veya içine düştüğü zorlukları nadiren komik bulmuşumdur; komik bulduğum zamanlar da onun güldüğümü sandığı zamanlara denk düşmemiştir.

Gerçek bir temeli olsun veya olmasın (veya biraz olsun biraz olmasın), bu tür suçlamalar analistin rolünün analizandan paçayı kurtarmak değil, onu sevmek olduğunu açıkça ortaya

koyar.[17] Analist işi karşılığında para alsa ve analizanından çok şey öğrense (nasıl daha etkin bir çalışma yürütebileceğini görse, Zola'nın deyişiyle *la bête humaine*'i [insanın hayvanlığı] veya Desmond Morris'in deyişiyle "insan hayvan"ı daha yakından tanısa, bazen analizanın vardığı sonuçlar analist için de geçerli olsa)[18] bile analistin içinde, salt geçimini sağlama veya kullanışlı birkaç teknik öğrenme arzusundan fazlası olmalıdır; kişinin diğer arzularından daha güçlü bir arzusu olmalıdır; nispeten güçlü bir görev bilincinden, erotik veya saldırgan keyifler yaratmaya yönelik değişken temayüllerinden fazlasına ihtiyacı vardır: Analist bilinçdışının sınırsız tezahürleriyle karşılaşma arzusu taşımalıdır.

Analistlerin hastalarında sevdikleri tek şey onları kendilerini görmek istedikleri gibi (yani yardımsever veya iyi niyetli insanlar olarak) görmelerine izin vermeleriyse, başları belada demektir. (Benzer şekilde, öğrencilerini onları zeki, ilham verici insanlar gibi gördükleri ölçüde seven öğretmenler de öğrencilerinin gözünde farklı bir imajla karşılaştıklarında sıkıntı yaşarlar.) Lacan'ın (2015, s. 185) VIII. Seminer'de bahsettiği, analistlerde bulunması gereken "daha güçlü arzu" nedir peki?

> Eğer analistte kayıtsızlık [yani şehvet veya saldırganlıktan başka bir şey] hasıl olmuşsa bunun sebebi sözkonusu olması muhtemel diğer arzulardan daha güçlü bir arzuya (sözgelimi hastasıyla doğrudan konuya girme arzusuna, yani onu tutup camdan dışarı atma arzusuna) kapılmış olmasıdır. [...]

17. Balmary'nin (2005, s. 171) ifade ettiği üzere, analist "*se refuse à jouir de son patient*" ("hastasından keyif almayı reddeder"). Bazı analizanlar analistlerinin çok zengin olduğuna inanır, insanları analiz etme zahmetine sırf sevdiklerinden, psikanalitik "davaya" destek olmak için veya analitik teori ve pratiği geliştirmek için girdiklerini hayal ederler.

18. Bkz. Lacan'ın analistin ara sıra "gözlerinin önünde kendi varlığının kanunu gibi gördüğü sözcükleri [analizanın] dile getirmesine" şahitlik edebileceği yorumu (Lacan, 2006a, s. 359).

> Analist, "Daha güçlü bir arzunun etkisi altındayım" der. Bir analist olarak bunu söylemesi, arzu ekonomisinde bir değişim olması kaydıyla, ayaklarını yere bastırır.

Burada arzu ekonomisinde ne tür bir değişim yaşanmaktadır? Freud (1930/1961a, s. 109-15) komşusunu (hatta düşmanlarını!) kendisi gibi sevebilen aziz misali insanların libidinal biçimlenimine bir türlü akıl sır erdiremez gibidir. Sözkonusu aziz, Freud'un bakış açısıyla ifade edersek, komşuyu kendin gibi sevmeye ilişkin üstben emrini, hem idin başkalarına duyduğu saldırgan ve şehvetli dürtülerle hem de benin bir yanda id ve üstbenle diğer yandaysa dış gerçeklikle mücadelesiyle uyumlu hale getirmiş gibi görünür. Freud'un modelinde, benin benimsediği davranış ilkelerine üstün gelme veya bunları gölgede bırakma tehdidi taşıyan bir üstben veya id motivasyonu kalıntısı her daim mevcuttur. Oysa azizimiz her tür içsel çatışmayı uyumlu hale getirmiş gibidir (halbuki Rahibe Teresa'nın hayat hikâyesinde bile bu tür bir mutlak uyuma rastlamadığımız söylenebilir). Bugüne dek pek çok analist tanıdım ve hiçbirinde böyle bir tam uyumla karşılaştığıma inanmıyorum. Lacan'ın görüşününse şöyle olduğu kanısındayım: Ağır basan *arzu* analistin kendi analizinde gündeme geldiği müddetçe, mutlak uyuma gerek yoktur. Analistin analizanlarıyla kurduğu ilişkide erotik duygulardan veya saldırganlıktan tamamen azade olması şart değildir ama sırf başka büyük bir meselesi olduğu için bunların güdümüne girmemelidir.

Belki azizler de pek çok şey hissediyordur ama onları "daha güçlü bir arzu" ele geçirmiştir. Eğer bu "daha güçlü arzu" onlara belli bir şekilde davranmalarını (mesela komşularını sevme görevlerini yerine getirmelerini) salık veren güçlü bir üstben emrinden ibaretse, etik ve Eros'un, etik ve libidonun iç içe geçtiği durumlarda Freud'un açmazı ortaya çıkacak, er ya da geç saldırgan patlamalar yaşanacaktır.

Freud'un düşünce tarzı bakımından, psikanalitik tedaviye ilişkin belli bir etik prensibi benimseyeceğimizi söylemek yeterli değildir. Mesele, (1) bunu hangi libidinal enerjinin sabit tutup destekleyeceği ve (2) diğer güçler (öfke veya şehvet gibi eşit güçler) ortaya çıktığında kaymayı neyin engelleyeceğidir. Bildiğimiz üzere, önce bir prensibi benimseyip ardından o prensibe aykırı düşen her tür hareketi rasyonelleştirmekte insanların üstüne yoktur. Buna yalnızca en ağır üstben emirleri mi engel olabilir? Yoksa bunun yerini "analistin arzusu" gibi bir şey de alabilir mi?

Örneğin (benim de uzun yıllar yaşadığım ve çalıştığım) Pennsylvania eyaleti, ruh sağlığı uzmanlarına klinisyenlerden beklenen davranışlara ilişkin eyalet yönetmeliklerine *nasıl* uymaları gerektiğini söylemeye kalkışmaz: Bunlara uymanız gerektiğini söylemekle yetinir. On emir, Kitabı Mukaddes ve ABD Anayasası bize yasaya *uyabilmemiz* için psikolojik açıdan nasıl şekillenmemiz gerektiğini anlatmaz; bize sadece uymamızı söylerler.

Jane Austen'ın Bay Knightley'si (belki Kant'ın sözlerini yankılayarak) "İstediği takdirde bir erkeğin her zaman yerine getirebileceği tek şey vardır Emma, o da görevidir" der (Austen, *Emma*). Freud bunu hemen "O iş o kadar kolay değil," diye yanıtlardı herhalde. Neden bu kadar zor bir şeyi isteyelim ki? Hem istesek bile, sonuçta etten kemikten canlılarız, görevlerimizi ne kadar düzgün yerine getirebiliriz ki? Freud komşularımızı kendimiz gibi sevemeyeceğimiz sonucuna varır: Fazla zor bir iştir bu. Böyle bir şeyi istesek bile, buna uygun libidinal koşullar mevcut değildir. Kitabı Mukaddes'in Yasaları bunu yapabileceğinizi varsayar çünkü bunu yapmaya mecbursunuzdur. Freud'sa bunun, mümkün olmaması nedeniyle, Kierkegaard'nun iddia edeceği gibi ilahi temelli bir Yasa'dan ziyade ahmakça bir yasa olduğu çıkarımında bulunur gibidir.

O halde çekici, cezbedici, kırılgan, nahoş, itici, kavgacı olabilen analizanların her biriyle yıllarca yakın çalışmalar yürüten bir analistten kamuoyu ne bekleyebilir? Halk olarak, analitik ortamda "bedenin denklemden çıkmasını", analistlerin elleriyle değil zihinleriyle çalışmasını talep ederiz, oysa psikanalizin "babası" komşumuzu sevmenin imkânsız olduğunu düşünür. Yoksa onun gözünde analizan bizim komşumuz değil midir? O halde, bu görüşe göre analizan kimdir?

Lacan'ın bu konuda alternatif bir görüşün en azından taslağını verdiği söylenebilir; bu görüşü detaylandırmak gerekir: Analistin eğitim sürecinde "arzu ekonomisinde bir değişim yaşanır". Bu değişim sonucunda, o da herkes kadar tutkuyla veya şiddetle sevip nefret edebilir olmakla beraber, en azından her şey yolunda gittiyse, içinde daha güçlü bir arzu, bilinçdışına ulaşıp onun çizeceği yolu takip etme arzusu taşımalıdır. Katı bir dille ifade edecek olursak, Lacan'a göre analist işte budur; resmi, akredite edilmiş bir eğitim programını tamamlamış kişi değildir.[19] "Hastalarınla erotik veya saldırgan ilişkilere girmemelisin" tarzı bir üstben emriyle, yani ideale tehlikeli ölçüde yakın bir vazifeyle donatılmış biri değil (bkz. bu bölümün ilerleyen kısımlarında ideallerin tehlikeleriyle ilgili tartışmam), yaşayan, nefes alan arzularla bezeli biridir. Onu (hukuk, tıp, vb.) pek çok alandaki diğer profesyonellerden ayıran da budur. Diğerlerinin gözünde profesyonel yükümlülük nice saiklerinden sadece biridir ve kolayca bir kenara bırakılabilir.

Dolayısıyla belki analistin analizanlarını *sevmesi* değilse de onlara dair, analistin diğer arzu, itki ve temennilerine baskın gelecek bir şeyi arzulaması şarttır demek daha isabetli olacaktır. Bu, doğru "komşu sevgisi"nden farklı mıdır peki? Yoksa ikisi

19. Denilebilir ki, Lacan daha sonra "il y a du psychanalyste," diyerek, yani bazı insanlarda analist olmak için gerekenlerin mevcut olduğuna ama onlarda da yüzde yüz bulunmadığına işaret ederek bunu daha da desteklemiştir.

aynı şey midir? Bunu "bağrına taş basmayı gerektiren türden sevgi"yle ilişkilendirenler olabilir. Gelgelelim ben sorunun ucunu açık bırakmayı yeğliyorum.

Nefret

Aşkın karşıtı nefret değil, kayıtsızlıktır.
Aşk sigortası diye bir şey yoktur çünkü bu aynı
zamanda nefret sigortası olurdu.

Lacan, 1973b

Bazen koca gün ne nefret etmeye yeter ne de sevmeye.

Henry Fielding, *Tom Jones*

"Aşk" gibi bir sözcüğün semantik alanını keşfe çıktığınızda, ona karşıt görünen sözcükleri de göz önünde bulundurmakta fayda var. Aşkın karşıtının genelde nefret olduğu düşünülse de Freud örneğin, bu ikisinin en azından bir yere kadar birlikte görüldüğünü öne sürer. Hatta Lacan (2015) bir adım daha ileri giderek *haine* yani nefret ile *énamourer* yani meftun olma sözcüklerini birleştirerek *hainamoration* diye bir sözcük bile yaratır ve "hastasıyla doğrudan konuya girme (onu tutup camdan dışarı atma) arzusunu [...] hiç duymamış birinden [bir analistten] pek bir beklentim olmaz" iddiasında bulunur (s. 185). Nefret edemeyen, sevemez; kişi sevmeye ne kadar muktedirse, ilişkileri kötü gittiğinde nefret etmeye o kadar muktedirdir. Ne de olsa bizi en çok öfkelendirebilenler, en sevdiklerimizdir.

Aşk ve öfke arasındaki ilişkiye antik çağlarda da rastlarız. Faraone'nun (1999) aktardığı üzere, "öfkeye istinaden kullanılan iki Yunanca sözcük grubunun [*thumos* ve *orge*] temeline baktığımızda öfkeden şişmiş bir adamla cinsel arzudan şişmiş adam arasındaki içkin bağlantıyı görürüz" (s. 123). Bunu, psikanalitik

düşüncede şehvetli ve yıkıcı duygular arasındaki yakınlığa, bu ikisinin "tutku" sözcüğüyle birbirine bağlanmasına benzetebiliriz.

Çekim

Göz zevki aşkın başlangıcıdır.
Aristoteles, *Etik*

Çekim genellikle aşka uzanan yolun ilk adımı olarak görülür. Birine duyduğumuz çekimin farkında olabileceğimiz gibi, tam manasıyla fark etmeyebiliriz de. Hatta yakın dönemdeki biyoloji araştırmalarına bakılırsa, çekim bilincin tamamen dışında bile gerçekleşebilir; feromon çalışmalarını herhalde herkes duymuştur, gerçi bizlerin bazı hayvanlarda olduğu gibi özel bir feromon dedektörü veya burunla ağız arasında vomeronazal bir organımız bulunmadığından feromonları algılayıp algılayamadığımız henüz net değildir. Buna rağmen biyolog Sarah Woodley (2009) feromonları burnumuzla duyumsayabileceğimizi ve bu tür kimyasalların iki tarafı da kendilerinin fark etmediği veya görmediği nedenlerle eş seçiminde yönlendirdiğini öne sürer.[20]

Feromonların çekim konusundaki simetrinin rolüne yönelik bazı ilginç araştırmaları açıkladığı söyleniyor. Oxford Üniversitesi'nde matematik profesörü Marcus du Sautoy (2008) şöyle yazmıştır:

> Araştırmalara göre daha simetrik kişilerin seks yapmaya daha erken yaşlarda başlama olasılığı daha yüksek. Erkeğin

20. "Kimyasal iletişim", aynı evi paylaşan kadınların menstürasyon döngülerinin senkronize hale gelmesini veya bağışıklık sistemleri kendilerininkiyle genetik açıdan daha uyumlu erkeklerin giydiği tişörtleri kadınların daha çekici bulmasını belki açıklayabilir. İnsan feromonları arasında androstenol adında (erkeklerin terinde bulunan ve kadınlarda cinsel uyarılmayı artırabilen) bir kimyasalın yanı sıra kadınların *copulins* olarak bilinen (ve bazı araştırmacılara göre testosteron seviyesini yükseltip erkeklerin cinsel iştahını açan) vajinal hormonlarının da yer aldığını düşünenler mevcuttur (bkz. Tierney, 2011).

> nispeten simetrik olması halinde yaydığı kokunun bile kadınlara genel olarak daha çekici geldiği anlaşılıyor. Yapılan araştırmaların birinde, erkeklerin giydiği terli tişörtler bir grup kadına verilmiş, o sırada yumurtlama döneminde olan kadınlar bedenleri daha simetrik erkeklerin tişörtlerindeki kokuyu daha çekici bulmuşlar. Öte yandan, görünüşe göre erkekler simetrik kadınların kokusunu almaya programlı değiller (s. 12).

Feromonlar (tabii insanlar arasındaki çekimde herhangi bir payı olduğunu varsayarsak) elbette hikâyenin yalnızca bir parçasıdır, çünkü bir insana onu koklayacak veya koklamasına yetecek kadar yaklaşmadan da, mesela sahnede, bir fotoğraf çerçevesinde veya beyaz perdede görünce, hatta bazen sırf birilerinin ondan bahsettiğini duyarak bile çekim duyan niceleri vardır. Büyük atalarımız gibi dört bacak üstünde dolanmaktansa dik durmaya başladığımız günlerde görme yeteneğinin kokunun önüne geçtiği söylenir. Benzer şekilde, nesne seçimi yaparken potansiyel bir partnerin görünüşü çoğumuz için (en azından ilk etapta) kokusundan çok daha önemlidir.

İnsan Bedeni (Güzellik) Takıntısı

Gönlüm hiç sevdi mi bugüne dek? Sevdiyse, yalanlayın gözlerim!
Görmedim çünkü bu geceye dek gerçek güzelliği.

Shakespeare, *Romeo ve Juliet,* I. satır 52-3*

Gençlerin sevgisi,
Yüreklerinde değil de gözlerindeymiş demek.

Shakespeare, *Romeo ve Juliet,* II. iii. 67-8

---

* Bu bölümdeki tüm *Romeo ve Juliet* alıntılarının çevirisi için, bkz. *Romeo ve Juliet,* çev. Özdemir Nutku, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. –çn

Güzelliğin, birini görsel açıdan çekici kılanın ne olduğu tartışması herhalde en az yirmi beş asırdır sürmektedir ve her dönemde veya her kültürde farklı güzellik kıstaslarının ön plana çıkmış olması muhtemeldir. İnsanın güzellik standartlarını sağlam bir genetik temele oturtmayı amaçlayan çağdaş psikologlar ve "biliminsanları", insan yüzü için (simetrik özellikler, iki göz arasındaki boşluk, göz çapı, elmacık kemiğinin yapısı ve yeri gibi) *evrensel* güzellik kıstası bulmaya çalışmaktadır. Gelgelelim, heykeltıraşların, ressamların ve asrın diğer sanatçılarının seçtiği modellere baktığımızda (tabii bunların o sanatçının kendi güzellik veya çekim anlayışını yansıttığını varsayarsak) bazılarının daha yumuşak bazılarınınsa daha köşeli yüz hatlarına yönelmiş olduğu; bazı dönemlerde (Yunan, Roma, Rönesans dönemleri, 1950'ler) dolgun vücutlar ön plandayken bazılarında (18., 19. ve 20. yüzyıllar) zayıf (hatta anoreksik) ve şekilli vücutların daha çok tercih edildiği açıkça görülecektir. Bana kalırsa, böylesi bir farkı yalnızca son dönemde pek çok ülkenin gıda kaynaklarına erişiminin kolaylaşması, dolayısıyla da zayıf olmanın artık istenmeyen bir şey veya bir hastalık göstergesi olmaktan çıkması üzerinden açıklamak ikna edici değildir çünkü yeterli beslenme imkânlarına rağmen bugün hâlâ bazı kültürlerde ve altkültürlerde balıketi olmak daha cazip görülür. Kısacası güzelliği oluşturduğu düşünülen unsurların en azından bazı yanlarının kültürel gelişim ve değişime açık olması son derece ihtimal dahilindedir.

Gelin görün ki, güzel biriyle karşılaşan kişiler farklı tepkiler verir. Bu tepkilerin en azından ikisi şunlardır: (1) cinsel uyarılma ve (2) takıntı veya donakalma. Güzel bir yüz ve beden görünce heyecanlanabilir veya mest olup düşüncelere dalabiliriz. İlk durumda, karşımızdakini görünce içimizde uyanan seks dürtüsünü tatmin etmek amacıyla ona kur yapabiliriz (gönlünü çalmaya veya baştan çıkarmaya yarayacak bir yaklaşım benimseyerek

yaparız bunu; bu yaklaşım hassas, diplomatik, duyarlı, dosdoğru olabileceği gibi bayağı bir yaklaşım da olabilir veya kişinin yanına acemice, hatta bazen de kabaca bir tarzla pattadanak gidebiliriz). İkinci durumdaysa güzellik cinsel tatmine giden yolda karşımıza çıkan bir şey değil, karşısında donakalınan, büyük oranda estetik deneyim seviyesinde yer alan bir şeydir. Yunan aşkı ilk yolu, Narkissos ve karısı Madeleine'a aşkı bakımından André Gide ise ikinci yolu izler gibidir.

Her ne kadar pek çok erkek güzelliğe (gerek erkeklerin gerekse kadınların güzelliğine) ve bunun onlara getirdiği *jouissance*'a övgüler düzse de, Hesiodos gibilere göre, "tatlı lanet" Pandora, "erkekler için ölümcül, içinden çıkılmaz bir tuzaktır" (Hesiodos, 1973, s. 42). Pandora'yı Zeus, tanrılardan ateşi çalan erkeklere bunun bedelini ödetmek için bir lanet olarak yaratmıştır. Pandora, erkeklerin şehvetle yanıp tutuştuğu güzel kadınlarla evlenmesini sağlar ancak sonradan bu kadınlar tam bir acuzeye dönüşür. (Hatta Hesiodos'a göre, Athena da erkekleri cezalandırmak için Pandora'nın yaratım sürecinde Zeus'a yardımcı olmuştur, s. 61). Freud'un ileride vereceği eserleri haber verircesine, Sokrates şöyle iddia eder:

> Fiziksel güzellikten alınan keyfe bir tür tiksinti eşlik eder; karnımız doyduğunda yemeğe karşı hissettiklerimizi, [seksten sonra] güzel delikanlılara karşı da hissederiz. (Ksenophon, *Şölen*, 8.15)

Çekici bulduğu kişileri elde etme konusunda hiç sıkıntı yaşamayan bir adamın derdi budur işte.[21] Diğer erkeklerse asla elde edemeyecekleri, zihinlerini allak bullak edecek, nihayetinde

21. Benzer şekilde, hastalarımın bazıları seksin ardından kendilerine ve partnerlerine karşı bir tür tiksinti duyduklarını anlatıyorlar.

onları ümitsizliğe sürükleyecek kadınları arzulamalarına yol açan güzelliğe lanet ederler.

Lacan'ın André Gide'le ilgili söylediklerine döndüğümüzde göreceğimiz gibi, güzellik takıntısı ağırlıklı olarak estetik deneyim düzeyinde kalan kişiler için güzellik bir tür yaşayan ölümle yakından ilişkili görünmektedir.

Lacan'da Güzellik

> Tristan, Isolde'yi Isolde olduğu için sevmedi;
> bunun tek nedeni, Isolde'nin güzelliğinin ona
> *Aşkın aşkının* bir imgesini yansıtmasıydı.
> **Rougemont, 1983**

Lacan, VII. Seminer'i *Psikanalizin Etiği*'nde "güzelliğin işlevi"nden bir miktar bahseder. Sosyobiyologlar veya evrimsel psikologlar bu noktada hemen güzelliğin işlevinin elbette potansiyel eşleri kendine çekmek olduğunu; en güzellerimizin en "uygun" eşleri seçtiğini söyleyecektir ama bu görüşün kapsamı herhalde tarih öncesi dönemle sınırlıdır zira günümüzde gayet güzel film yıldızlarının ve mankenlerin onlara hiç de uygun olmadığı aşikâr kişileri kendilerine çekmesini açıklamaz. Lacan'sa güzelliğin işlevini çok farklı bir boyuttan ele alır.

Lacan'a göre, ilk olarak, hakikatin cazip bir görüntüsü yoktur ve güzellik hakikatin üstünü örter veya onu gizler (Lacan, 1992, s.256/216-17). Bu bağlamda tam olarak nasıl bir hakikatten söz etmektedir? Bunu 1970'lerde söylese, cinsiyetler arasında cinsel ilişkinin yokluğuna işaret ediyor olurdu. Gelgelelim, buradaki hakikat biraz daha farklıdır: Buradaki hakikat cinsel farklılığın maddiliğidir. Sokrates'in sahneyi Diotima'ya bırakması gibi, Lacan da soylu aşk şairlerinden Arnaud Daniel'e, Kadın'ın hakikatini onun adına anlatmasına izin verir: Şair,

leydinin hizmetkârının sunabileceği olası cinsel hizmetlerden birini anlatır, bu hizmet ya oral sekstir ya da anüsünün yalanması (hangisi olduğu net değildir). Neticede kadının yüce, saf, ruhani bir şey olarak değil, daha ziyade oldukça bedensel, hatta müstehcen edebiyat örneklerindeki gibi, kötü kokan, iğrenç bir şey olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

Arnaud Daniel'in şiirlerinde kadının "hakikati" işte budur ve Lacan da kadınsı güzelliğe odaklanmanın gizlediği hakikatin bu olduğunu kabul ediyor gibidir (s. 192/162); bir kadının ağzından şu sözleri söyler: "Kendi iç foseptiğimin boşluğundan başka bir şey değilim [...] İçine biraz üfle de kendi gözlerinle gör, gör bakalım yüceltmelerin kalıcı olacak mı?" (s. 254/215). Anlaşılan Lacan, kadının penis yokluğuyla karşılaşan erkeklerin çoğunun ilk başta hiç değilse dehşete düştüğünü, tiksindiğini veya sarsıldığını, yine çoğunun kadın anatomisiyle baş edemediği konusunda Freud'la hemfikirdir. Güzelliğe odaklanmak, pek çok erkeğin (ve elbette kadının) görmeye dahi katlanamadığı kadın genitalyasının farkını ve gizemini inkâr etme veya görmezden gelmenin bir yoludur. Böyle erkekler, kadınların içsel farkını veya özünü dikkate almak yerine dış formunun veya biçiminin estetik boyutuna odaklanır. Lacan da bu doğrultuda, güzelliğin İyiden çok Şey (Freud'un çalışmalarındaki *das Ding*) veya gerçekle (cinsel farkın gerçekliği) daha yakından bağlantılı olduğunu öne sürer; güzellik, İyiden çok kötüye yakındır (s. 256/217). Lacan güzelliğe "son bariyer" der; ölümden, ölüm dürtüsünden veya kadın genitalyasından önceki son bariyer, maske.

Ardından güzelliğin arzuyu askıya aldığından; arzuyu silahsızlandırdığından, ürküttüğünden, azalttığından, hatta sonlandırdığından bahseder (s. 279/238).[22] Neden böyle bir etkisi

22. Lacan (1992, s. 279/238 ve 291/248-9) güzelliğin arzuyu söndürdüğü fikrini Aquinolu

vardır güzelliğin? Arzumuza uzanan yolda ilerlerken güzellik bizi aniden durdurur, çünkü der Lacan, ardındaki hakikat hiç de hoş değildir. Cinsel arzumuzun peşinden özgürce ve doğrudan gidebilsek, iğrenç hakikatle çok geçmeden karşılaşırdık. Dolayısıyla, her ne kadar yaygın görüş güzelliğin cinsel arzuyu artırdığını düşünme eğiliminde olsa da, yani (daha önce gördüğümüz gibi) nesne ne kadar güzelse arzumuzun o kadar kabardığına inanılsa da aslında durum tam tersidir: Güzellik arzuyu felç eder; güzellik bizi öyle büyüler ki cinsel arzunun peşinden gidemez hale geliriz.[23]

Lacan'ın buradaki görüşüne göre, cinsel arzumuzun böylesi bir güzelliğe gölge düşüreceğini veya onu bozacağını hissediyor olabiliriz. Güzelliğe karşı özel bir saygımız olduğundan, ona zarar verme potansiyeli taşıyan veya onun o kadar da değerli olmadığı iması barındıran herhangi bir şey yapmaktan sakınırız. Böylelikle güzel biçimler ve özellikler sevgi ve saygı uyandırırken cinsel dürtülerin hevesini kaçırır. Biçim ve kusursuzluk olarak güzellikle maddi ve asli bir gereksinim olarak seks arasındaki görece klasik ayrımı da bu şekilde açıklayabiliriz. Dahası bu, seçkin, narin hatta kırılgan özellikler barındıran masumane, meleksi güzellik gibi uhrevi güzellik anlayışına, kadınsı güzellikten çok daha uygun düşer.[24] Belki de arzuyu donduran en çok da yüzlerin güzelliği, onu çoğaltansa bedenlerin güzelliğidir.

Tommaso'dan, bizi "her tür amaçtan" uzaklaştırdığı görüşünüyse Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nden ödünç alır.

23. Lacan (1992, s.291/248-9) seminerin ilerleyen kısımlarında bunu birazcık değiştirerek güzelliğin arzuyu tamamen söndürmediğini söyler. Oysa hastalarımdan biri, metresini ne kadar güzel bulursa onunla ilişkiye girebilmek için Viagra® alma ihtiyacının da o denli artığını söylerdi.

24. Pek çok hasta bana, bazı porno videolarında orgazma erişmek üzere olan erkeklerin bazen, sanki kadının güzel yüzü onun tatmin olmasının önüne geçecekmiş, dolayısıyla kirletilmesi gerekirmiş gibi, "O güzel yüzünü mahvedeceğim" gibi şeyler söyleyerek kadının yüzüne boşaldığından bahsetti.

Lacan'a Göre Gide

Görme hiç kuşkusuz bedensel duyumlarımızın en keskinidir;
her ne kadar bilgeliği seçemese de.

Platon, *Phaidros*, 250d

Biçim ve kusursuzluk olarak güzellikle maddi ve asli bir gereksinim olarak seks arasındaki klasik ayrım her erkek için geçerli olmayabilir ama Lacan'ın (2006a) 1958 tarihli makalesi "Gide'in Gençliği veya Mektup ve Arzu"daki tartışmaya baktığımızda André Gide'in yaşamında bunu kesinlikle görürüz. Gide'in ideal sevgi nesnesi olarak kuzeni Madeleine'i seçmesi, tam da Madeleine'in şehvetli yengesine (ondan aynı zamanda rahatsız olmasına rağmen) duyduğu arzunun zirvede olduğu noktaya denk gelir. Gide, şaibeli bir ahlak anlayışı olan, daha önce hem biraz gevşemesini sağlamak hem de kafasını karıştırmak için ellerini onun giysilerinin içine sokmuş olan bu yengeyle görüşmek üzere Madeleine'in evine gider. Evde Madeleine'i yengesinin bu uygunsuz davranışlarından dolayı ağlarken bulur ve o an Madeleine'i bu yetişkine, arzuları kendisininkinden çok da farklı olmayan yengesine karşı korumaya karar verir. Dolayısıyla Madeleine'i yengesinden mi koruduğu, kendi içindeki yengeden mi koruduğu, yoksa kendisini yengede gördüklerinden mi koruduğu belli değildir. Hiç kuşkusuz, yukarıdakilerin üçü de geçerlidir.

Lacan, "Arzu burada yalnızca olumsuz bir etki bırakmış, kirli ellerin değemeyeceği bir melek ideali şekillendirmiştir" diye yorumda bulunur (s. 754). Gide bundan böyle Madeleine'i asla şehvetle yaklaşılmaması veya saf olmayan hiçbir şeyin temas etmemesi gereken bir melek rolüne zorlayacaktır. "Bu aşk, zamanın yıkımına direnebilsin diye mumyalandı": İdeal bir aşktır bu ve Gide kendisini "Uranist" olarak tanımlar (s. 754). "Uranizm" terimi ilk olarak, 1869'da bir yargıcın Numa

Numantis takma adıyla yazdığı bir romanda, saf aşkın tanrıçası, *uranian* (ilahi) Aphrodite'ye istinaden kullanılmıştır (haliyle, *Şölen*'de bahsi geçer) ve saf, ruhani aşkın göstergesidir.[25] Lacan şu yorumda bulunur:

> [Jean] Delay'in [*Youth of Gide* kitabında] haklı olarak vurguladığı üzere, buradaki her şeyin arkasında hayli eski bir gelenek vardır, bu da soylu aşklardaki mistik bağlardan bahsetmesini anlaşılır kılar. Gide taşıdığı burjuva emarelerine rağmen ilişkisini Dante ile Beatrice arasındaki mistik birlikteliğe benzetmekten geri durmamıştır. Eğer psikanalistler ustalarının ölüm içgüdüsüyle ilgili söylediklerini anlamaya muktedir olsalardı, kendini gerçekleştirmenin kendi yaşamını sonlandırma arzusuyla nasıl iç içe geçebileceğini görebilirlerdi.
>
> Aslına bakarsanız, aşkı sahip olmadığınız bir şeyi vermek olarak düşünürsek ve Gide bu kadına ölümsüzlük kazandırdıysa, kuzenine yönelik duyguları gerçekten de aşkın doruklarıdır (s. 754-55).

Madeleine'i soylu aşk geleneğine uygun bir leydi haline getiren Gide, onun ardındaki korkunç Şeyi de gözden kaçırmaz. Bir noktada ondan "Morella" diye bahseder. Morella, Edgar Allan Poe'nun aynı adı taşıyan 1850 tarihli öyküsünde yer alan bir kadındır. Lacan, Poe'nun Morella'sını şöyle anlatır:

> Öbür dünyaya ait bir kadın, kızının reddettiği, asla dile getirilmemesi gereken adını Poe söyleyince ölür [...] Sevilen

25. Freud, Gide'nin bu sözümona saf, ruhani aşkını anaklitik, müşfik veya bağlanma temelli olarak nitelendirirdi. *Genç Werther'in Acıları*'nda anaç bir tavırla küçük kardeşlerine bakan Lotte adında bir kıza hemencecik âşık olan Goethe'nin Werther'i de buna örnek gösterilebilir.

> nesnenin arzuyla ilişkili konumunun şifresi işte burada, kendi kendine tekrarlanan bu kopyadadır. İkinci anne, arzulayan anne ölümcüldür ve bu da ilk annenin yani seven annenin nankör yapısının, kendisini ideal kadın yapısına (büyüyü de bozmadan) eklemek amacıyla onun yerini bu kadar kolay alabilmesini açıklar.

İdeal kadın sevgi dolu, özverili bir anne figürüdür ($anne_1$), arzulayan bir kadın ($anne_2$) değildir. Adam, kadını baş tacı eder, onu bir leydi veya tanrıça yapar ki arzulayan bir kadın sanılmasın, erkeğinkinden onu korkutacak şekillerde farklı olan, çeşitli kusurlar barındıran maddiliği gizlensin... Bu da, Gide'de gördüğümüz üzere, hayli netameli bir sonuç doğurur: Gide'in gerçekten kaçma çabası Madeleine'i bir tür yaşayan ölü haline getirir; gerçek burada cinsel farkın ve kadının *jouissance*'ının biçimine bürünür.

Stendhal'ın 1822'de yayımlanan kitabı *Aşk*'ta da aynısını görürüz. Stendhal bu kitapta kadının masum, saf, uhrevi, namuslu olması ve en ufak bir cinsellik emaresi göstermemesi gerektiğini savunur. Kadın, bir "*âme sublime*" [yüce ruh] olmalıdır (Stendhal, 2004, s.50/60): bedensel olmayan, hatta anoreksik, cılız olan, solgun, bu dünyaya ait değilmiş gibi duran, bayağı hazların üstünde yüce bir ruh. Stendhal'ın estetik kıstasları kadını bir tür ölü imgeye sabitler: Kadın, canlıdan çok ölü olmalıdır.

Güzellik ve Fantezi

> Güzellik nedir? Size haz verecek yeni bir eğilimdir.
> İşte bu nedenle birine güzel gelen, diğerine çirkin gelir.
>
> **Stendhal, 2004**

VII. Seminer'de güzellik konusuna tekrar dönen Lacan (1992), arzu ve güzelliğin bazı noktalarda bir araya gelebileceğine işaret

eder. Ne tür noktalardır bunlar? Bazı sınırları aştığımız, belli başlı görünmez çizgileri geçtiğimiz anlardır (s. 279/238). Bu bağlamda bir örnek vermez ama aklında Antigone olabilir.[26]

Lacan güzelliğin yıkıcı bir dürtüyle ilişkili olduğunu düşünür. İyiden farklı olarak, cezbedici değildir bu; aksine, güzellik bizi uyandırır ve arzunun kendisi fantezi olarak bilinen cezbedici ve yanıltıcı yapıyla bağlantılı olduğu ölçüde arzuya odaklanmamızı sağlar. Arzu fantezi tarafından desteklenir ve Lacan'a göre fantezide de bir miktar "*beau-n'y-touchez-pas*"* vardır: O çok güzel; dokunma ona! Dokunma o güzelliğe (s. 280/239). Başka bir ifadeyle, arzu ve güzellik fantezide birbirine dolanır fakat arzu tatmin peşinde koşmaktansa güzelliğin esiri olarak, ona takılı kalır. *Bu, estetik bir arzu biçimidir; yalpalayarak doyuma ulaşmaya çalışan cinsel arzu gibi değildir.*

Lacan'ın 1964'te "Freud'un 'Trieb'i ['Dürtü'sü] ve Psikanalistin Arzusu" makalesinde arzunun, dürtülerin tatminine engel olduğu yönünde bir tespitte bulunmasının sebeplerinden biri işte budur: Arzu güzel bir ideale ulaşma ve onu muhafaza etme çabasına kendini kaptırır. Güzel ve ideal nesneyle cinsel tatmine erişildiğinde lekelenecek bir idealdir bu. Bir ideale takılmış arzu, burada yalnızca tatmin arayışındaki "cinsel dürtülerden" radikal biçimde ayrılır. "Arzu, arzu için arzudur" (2006a, s. 852), *jouissance* için değil; güzellik de bu tür bir estetikleştirilmiş arzuya takılmış ideal biçimlerinden biri olarak görülebilir. İnsanlar türlü türlü ideallere takılabilir, bunlara erişip erişmeyecekleriyle ilgilenmeyebilirler. Bu idealler, sözgelimi, siyasi, ekolojik, sanatsal, müzikal olabileceği gibi doğrudan aşkla ilgili de olabilir. Sahiden de karşılaştığımız hastaların bazılarının

26. Güzellik hiddetten hiç etkilenmez, der Lacan (1992, s.279-80/238). Fransızcada hiddete karşılık gelen sözcük aynı zamanda tecavüz, saldırı, incitme, zarar verme, lekeleme, karalama ve iftira atma anlamlarını taşır.

*(Fr.) Güzel işte, elleme. –yhn

(bırakın edebi, sanatsal, müzikal idealleri) belli bir siyasi ideale (anarşizm, komünizm veya başka bir şeye) düşkünlüğü bile bazen o kadar güçlü, o kadar tavizsizdir ki gerçek yaşamda bunların en azından kısmen gerçekleşmesini sağlayabilecek şeyler bile onların gözünde değersizdir. İdealler sözkonusu olduğunda mesele ya hep ya da hiçtir!

(Estetik) arzu ile (dürtü) tatmini arasındaki ayrımı netleştiren Lacan şöyle yazmıştır: "Arzu, Ötekinden gelir. *Jouissance* ise Şeyin tarafında yer alır" (s. 853). Gide'de de tam olarak bu ayrımı görmüştük: Madeleine uhrevi, simgesel Öteki'yle, yengesiyse son-derece-maddi Şey'le bağdaştırılır. Arzu burada gösterenin beraberinde getirdiği küçük düşmeyle ilişkilidir.

Görünüşe göre, (doğrudan Ötekinin arzusu veya Ötekiye duyulan arzuya denk düşen) arzuyla güzelliğin bir araya gelmesinin tek yolu fantezidir ve bu yol, arzunun tatmin edilmesinin önüne geçer. Güzellik bir ideal olarak korunur ve cinsel dürtüler asla başıboş bırakılamaz.

Lacan'ın insan bedeninin biçiminin (imgenin) "erkeğin ikinci ölümle, arzusunun göstereniyle, görünen arzusuyla ilişkisini" temsil ettiği yorumu da belki buna dayanır. Burada karşımıza çıkan, "hem hiçbir şeyin (erkeğin olmak istediği ile ilişkisinin) arzusu olması itibarıyla arzunun yerine işaret eden hem de bizi [arzunun yerini] görmekten alıkoyan merkezi bir serap"tır (Lacan, 1992, s. 345/298).

Arzunun fantezide güzellik takıntısı bir tür yaşayan ölüm veya Lacan'ın tabiriyle, "hayatın içinde ölümün gasp ettiği bir bölge" yaratır (s. 331/285). Belki de bu "arzunun yeridir, tabii sözkonusu arzu hiç için duyulan arzuysa" (s. 345/298).

"Bu gölge, ötedeki Öteki-şeye (Şeyin onca ürkütücülüğüne) engel oluşturan, bedenin şekliyle temsil edilen gölgenin aynısı mı?" (s. 345/298)? Her ne kadar fantezi bir tür yaşayan ölüm barındırsa da, yine de bizi Şeyle veya gerçekle karşılaşmak-

tan korur.[27] Fantezi gerçekle karşılaşmayı engellemek üzere şekillenir; aynısını arada bir kâbuslara dönüşen rüyalar için de söylemek mümkündür.

Simgesel buraya ölümü getirir: Aşkın, âşık olma hissine tutkuyla âşık olma hissinin (diğer kişiyi salt bir aksesuar veya bahane olarak kullanıp kendisinden farkını, yani o kişinin kendine özgü yanlarını görmezden gelme halinin) peşinden koşulmasına izin verir. Bu bizi tüketen ve ölüme sürükleyen bir tutkudur (Denis de Rougemont'dan bahsettiğimizde bunu ayrıca göreceğiz). Bu tür bir tutkuyu ilk yücelten muhtemelen Yunan geleneği olmuştur. Peki Hıristiyan sevgi bundan farklı olarak, ötekinin ötekiliğini mi yüceltir? Freud (1905/1953b, s.149 n) bizlerin bu çağda sevdiğimiz nesneyi yücelttiğimizi, oysa Yunanların doğrudan dürtüyü veya içgüdüyü yücelttiğini söyler.

Bu bölümü kapatmadan önce bir soru daha sorayım: Sevdiğimiz kişide aradığımız güzellik, kendimize yönelik bir yansıtma mıdır? Güzel bulduğumuz kişilerle ilişkilenerek kendimizi daha güzel veya değerli hissetmeye mi çalışıyoruz? Jane Austen'ın *İkna*'sındaki, tuhaf denebilecek Sir Walter Elliott karakteri, kamusal alanda yalnızca en az kendisi kadar güzel kadın ve erkeklerle görülmek ister. Muhtemelen bunun ona avantaj sağlayacağını, onu her zamankinden daha yakışıklı göstereceğini düşünüyordur. Belki daha sık karşılaşılan bir durum da, artık zamanının geçtiğini, cazip olmaktan uzaklaştığını düşünen erkeklerin bunu telafi etmek amacıyla kendisine "vitrinlik eş" (çoğunlukla genç ve güzel bir kadın) aramasıdır.

27. VII. Seminer'in başka bir yerinde Lacan (1992) güzellikle ikinci ölüm arasında bir bağ kurarak (s. 302/260) güzelliğin kahramanın belli bir sınırı veya *Até*'yi aşmasını gerektirdiğini söyler. (Eris ile Jüpiter'in kızı *Até* gerek tanrıların gerekse insanların ihtiyatsız, yıkıcı davranışlar sergilemesine neden olur. Kendisi, Bulfinch'in [1979] ifadesiyle, "düzensizlik tanrıçasıdır".) Bu bağlamda, Lacan burada *Até*'yi kadere veya bir lanete istinaden kullanıyor olmalı.

Başka türlü söylersek, belki de güzellik arayışı gerçeğin önünde engel olmaktan ibaret değildir; bu arayışın bir de narsisist öğesi vardır...

Güzellik ve Ölüm

Ne dert gelirse gelsin başıma,
Onu gördüğüm kısacık bir ânın sevincine,
Bil ki bu keder denk olamaz.

Shakespeare, *Romeo ve Juliet*, II. vi. 3-5

Diotima'nın aşk merdiveni neden *güzellik* ile başlar? Hiç kuşkusuz fiziksel güzelliğin başkalarına duyduğumuz çekimde büyük payı vardır, özellikle de erkeklerin kadınlara duyduğu çekimde. Aristoteles'in dediği gibi, "Göz zevki aşkın başlangıcıdır. Zira ilk başta görünüşünden haz duymadığı birini kimse sevmez" (*Etik*, 1167a). Platon gibi, Aristoteles de görsel güzelliği aşk ve arzu uyandırma becerisi bakımından diğer her şeyin üstünde tutar.

Lacan'sa fiziksel güzellik takıntımızın bir tuzak, yanılsama veya serap olduğunu söyler çünkü bu saplantı bakışlarımızı ölümden uzaklaştırmaktadır. İnsan görünümünün kusursuzluğunda bir tür ölümsüzlük ararız. Bu bakımdan, güzelliğe hayranlığımız veya takıntımız ölümü kabul etmeyişimizle alakalıdır veya buradan beslenir. Yaşlanmaktan kaçış, gençlikle aşırı meşguliyet sözkonusudur. Güzellik ölüm arzumuzu gizleyerek ölümle baş etmemezi sağlar ve bizi ölümsüzlüğe götürür (Lacan, 2015, s. 125-7). Güzellik ile ölüm arasındaki bağlantı işte budur. Bir sanat biçimi olan trajedi, ölüm arzumuzu uyandırıp deşer; bu da, onun bu kadar cezbedici ve ürkütücü olmasını kısmen de olsa açıklar.

Sokrates'in epey çirkin olmasıyla ünlendiğini hatırlayın. Dolayısıyla, Sokrates olmak belki de kapıda bekleyen ölümünün tekrar tekrar hatırlatılması haline geliyordur...

Fiziksel Aşk, Cinsel Arzu, Şehvet, İhtiras, Seks Dürtüsü

Şimdi, herkesin açıkça bildiği üzere, aşk bir tür arzudur.
Platon, *Phaidros*, 237d

İnsan sevdi mi, bunun seksle bir ilgisi olmaz.
Lacan, 1998a

Aşkla birlikte görüldüğü düşüncesi evrensel olarak benimsenmiş olsa da, "fiziksel aşk" veya şehvet bazen ancak daha "saf" bir aşk biçiminin kendisine eşlik etmesi halinde ahlaki açıdan kabul edilebilir bulunur. Elli küsur yıllık "cinsel devrim"e rağmen çoğu insanın seksten sonra hissettiği "tiksinti" veya "ani soğuma" ve bunu takiben cinsel partneri değersizleştirme ancak bu tür saf aşkın mevcut olduğu durumlarda önlenebilir veya aşılabilir.[28] Az ileride görüleceği üzere, bazı yazar ve gelenekler cinsel arzunun uzun süre boyunca sürekli ertelenmesini önerir ki çok daha güçlü bir aşk sarhoşluğu yaşanabilsin (*Kama Sutra* bu bağlamda nice örnekle doludur. Freud olsa herhalde tüm bunları "nesneye aşırı değer verme" olarak değerlendirirdi). Keza bu erteleme sevgili uğruna kahramanlıklara atılmayı teşvik eder veya Sokrates örneğinde olduğu gibi, sevgiliyi daha yüksek entelektüel ve ruhani gayeler aramaya sürükler (Freud'un tabiriyle, böyle bir durumda seks dürtüsünün "yüceltilmesi" yolu açılır). Hatta Platon *Phaidros* (253c–254d) ve *Devlet*'te Sokrates'e insanın ruhunun üç parçadan oluştuğunu söyletir: beyaz at, siyah at ve sürücü veya arabacı. Siyah at şehvetle ilişkilidir ve kişinin kendi içinde vereceği bir mücadeleyle bastırılmalıdır.

Agathon'un *Şölen*'deki sözleri üzerine konuşan Lacan (2015), burada çok hoş (ve Fransızlara son derece yakışır nitelikte) kar-

28. Örneğin, bkz. Fink, 2014c, s. 19-24.

şıt bir bakış açısı ortaya koyarak erkeğin cinsel performansına müdahale edenin (saf) aşk olduğunu söyler.

> [Agathon diyor ki,] πελαγει δε γαληνην (*peláge de galénen*), yani her şey durdu, deniz çarşaf gibi (ne bir dalga ne bir rüzgâr). Unutmayalım ki denizin çarşaf gibi olması antik çağlarda hiçbir şeyin yolunda gitmediği, gemilerin Aulis'te mahsur kaldığı anlamına geliyordu ve bu durum açık denizin ortasında yaşandığında insanlar hayli rahatsız oluyorlardı; aynısı yatakta başlarına geldiğinde rahatsız oldukları gibi. Aşk bağlamında *peláge de galénen* tabirine başvurmak, burada biraz dalga geçildiğinin işareti. Aşk sizi darmadağın edendir, fiyaskoya sürükleyendir. (s. 106)

Başka bir ifadeyle, burada işler tersine döner: Bu defa şehvet aşkın önüne geçmez, bilakis, partnere duyulan aşırı estetik veya ruhani aşk kişinin cinsel maharetine ket vurur, bu da malum erektil disfonksiyona yol açar.[29] Şehvet kişiyi ayağa kaldırırken (ideal veya idealize edilen bir figüre duyulan) aşk çökertir.

Bazı hastalar başkalarıyla baş etmelerinin ve sonunda onları sevmelerinin tek yolunun arzu ve şehvetlerinden topyekûn vazgeçmek olduğuna inanırlar (sanki öyle bir şey mümkünmüş gibi). Böye bir özveride bulunmadıkları takdirde gerçek aşkı asla tadamayacakları kanısına kapılmışlardır. Kierkegaard da "ebedi feragat" (aşağıda görebilirsiniz) kavramıyla bu fikri destekler gibidir. Lacan (1998a, s.77) bunu, Kierkegaard'nun *objet a*'sından hepten vazgeçerek ona yönelik arzuyu aşan bir aşk bulma çabasıyla ilişkilendirir. Bazı sapkınlık vakalarında olası tek çözüm bu olabilir ama nevrotiklerle yaptığımız psika-

29. "Erektil disfonksiyon"un pek çok sebebi olabilir. Bunlardan biri de erkeğin kadınlara karşı saldırganlığını kabul edip bununla yüzleşmemesi ve kadınlara (bunu istedikleri durumlarda) cinsel birleşme vasıtasıyla *jouissance* vermeyi reddetmesidir.

nalitik çalışmalarda katiyen "ebedi feragat" veya elini tamamen çekme gibi bir hedef gütmeyiz. Aslına bakarsanız, analizanları arzularından vaz*geçmemeye* teşvik ederiz zira zaten bunca zamandır yaptıkları da genelde budur; içinde bulundukları belaya kendilerini böyle sürüklemişlerdir. İnsanlardan tensel arzularını bir kenara bırakmalarını istemeyiz ama aşk, arzu ve dürtüler arasında daha farklı bir uzlaşı sağlamaya çalışırız. Lacan'ın (2004, s. 209) sözleriyle ifade edecek olursak, "*Jouissance*'ın arzuya tenezzül etmesini ancak aşk sağlayabilir." Bu da demektir ki en iyi ihtimalle, belki analizin ardından, aşk arzu ve dürtülerin arasında sıkça baş gösteren kavgaya bir son verebilir.[30]

Fin'Amor (Soylu Aşk)

Soylu aşk nedir? Soylu aşk cinsel ilişkinin yokluğunu
telafi etmenin oldukça incelikli bir yoldur;
sanki buna engel bizzat bizmişiz gibi yapmaktır.
Lacan, 1998a

Aşk, soylu aşk*tır*.
Lacan, 1973-4, 8 Ocak 1974'te verdiği ders

Bugünün Güney Fransa'sında 11. ve 12. yüzyıllarda ortaya çıkıp ardından Kuzey Fransa'ya, Almanya'ya ve İngiltere'ye yayılan çarpıcı bir aşk anlayışı olan soylu aşkın Lacan'ın vurguladığı belirgin yüzlerinden biri, cinsel dürtülerin tatmin edilmesinin önüne görünürde kasten koyulan engellerdir. Bu engeller tut-

30. Bu sözü şöyle de anlayabiliriz: Bir erkekle, erkek olması itibarıyla, bir kadın arasında cinsel ilişki diye bir şey olmamakla beraber, bir aşk ilişkisi vardır ve aşk bazı yollardan *jouissance* (kadın) ile arzunun (erkeğin) arasını bulabilir.

kuyu körükler, âşık olma hissini güçlendirir.[31] Lacan, VII. ve XX. seminerlerinde soylu aşkın bu özelliğinden bahseder. Bunun kaynağında, şövalyelerin ilgi duyduğu kadınların genelde kendilerinden daha yüksek sosyal statüye sahip ve evli olması yatar (kadınlar genelde ya şövalyenin hizmet ettiği lordla ya da oldukça kıskanç bir adamla evlidir). Leydi kocasına sadık olmak zorundadır ve dışarıdan bakıldığında kocası onu ihmal ediyormuş veya ona kötü davranıyormuş gibi görünse bile kendisine kur yapan şövalyeyle ilişkilerinin cinsellikle tamamına ermesinin önünde çoğu zaman nice engel vardır: Bunun gerçekleşmesi için leydinin zina yapması, şövalyenin de lorduna ihanet etmesi gerekir; üstüne üstlük, bu potansiyel partnerler arasında bir de statü eşitsizliği sözkonusudur.

Son kırk yılda gerek Fransa gerekse başka yerler üzerine yapılan ortaçağ araştırmalarında gerçek bir devrim yaşanmasıyla soylu aşka dair bildiklerimiz Lacan'ın ondan bahsettiği 1950'lerin sonuna ve 1970'lerin başına kıyasla katbekat arttı. Tekrardan keşfedilen çok sayıda şiir ve metin Provensaldan Fransızcaya tercüme edildi ve soylu aşkın kökenine ve uygulamasına dair nice hipotez çöktü. Öncelikle Lacan'ın bu geleneğe dair tartışmasından başlayacağım. Ardından daha yakın dönemdeki bazı görüşlerden bahsedeceğim.

Lacan, Lévi-Strauss'un (1969) *Elementary Structures of Kinship* kitabına gönderme yaparak, dönemin kadınlarının geleneksel olarak simgesel bir alışveriş nesnesinden ibaret olduğunu söyler. Kadınlar insan olarak değil, arzu nesneleri olarak, gösterenler olarak görülüyordu (Lacan, 1992, s.253-4/214-15); yalnızca toplumdaki konumları bağlamında güç sahibiydiler. Lacan, Comminges Kontesi'nin hikâyesini anlatır. Güney Fransa'nın

31. Bu tür aşk pratiklerine "soylu aşk" adını veren Gaston Paris'tir (1883, s. 519). Dönemin metinlerinde kullanılan terim *fin'amour*'dur.

oldukça büyük bir bölümünü miras alması beklenen bu soylu kadın, onun topraklarını kendisininkilere katmak isteyen güney Kastilyalı lord Aragonlu Peter'dan hayli kötü muamele görür. Peter, Kontes'in kocasından ayrılmasını sağlar, mirası alır almaz da onunla kendisi evlenir. Ardından ona öyle kötü davranmaya başlar ki kadın Roma'ya kaçıp bizzat Papa'dan korunma talep etmek zorunda kalır (s. 176/147). Bu tür şeyler mutlaka oluyordu ama bu, kadınların toplumda hiçbir etkisinin veya gücünün olmadığı anlamına gelmez, bu fazla basite indirgenmiş bir tablo çizecektir (Akitanya Düşesi Eleanor'un yaşam öyküsünü okumak bunu görmeye yeter). Bu bir yana, Lacan'ın o dönemdeki ilişkilere dair temel görüşü, bu ilişkilerin alametifarikasının şehvet (cinsel arzu) ve sahiplenme olduğu yönündeydi: Erkek karısının yasal sahibiydi, tıpkı çocuklarının da sahibi olduğu gibi; kendisinin onaylamadığı bir adamla kaçan kızını öldürebilirdi örneğin veya karısının kendisine sadık kalmadığından şüphelendiğini iddia ettiği takdirde başka pek bir açıklama yapmak zorunda kalmadan onu on beş yıl boyunca kalede kilitli tutabilirdi.

Lacan'a göre, ki kendisi bunu hayli ilginç bulur, kadınlara değişim nesnesi gibi davranan tam da aynı adamlar (krallar, dükler, kontlar) birden soylu aşk şiirlerinde onları yere göğe sığdıramamaya başlamıştır (s. 176-7/147-8). Başka bir deyişle, bunun müsebbibi kadınlara kukla muamelesi yapacak güce sahip olmayan (feodal hiyerarşinin alt basamaklarındaki) adamlar değildi. Zaten bu tür alt kademe şövalyelerin kadınların gördüğü bu yerleşik muameleye belki sırf onların ilgisini çekebilmek için başkaldırdığını düşünürsek, kadınların en büyük destekçisi olduklarını tahmin edebiliriz. Lacan'ın iddiasına göre, leydinin yükselişine vesile olanlar, yine kadınlara mal muamelesi yapanlardı.[32]

32. İleride göreceğimiz üzere, tarihsel kayıtlar bunun yalnızca kısmen doğru olabileceğine işaret ediyor.

Neden böyle bir şey yapmış olabilirler? Kimsenin buna kesin bir yanıtı yok ama Lacan'ın tahmini şöyle: "Erkek gerçek bir şeyden mahrum bırakılmak ister"; soylu aşk da "özünde, *aşk ihsanının* anlamlandırılmasına büsbütün bağlı olan erken simgeselleştirmeyle ilişkilidir" (s. 179/150). Diğer bir deyişle, Lacan'a göre bu adamlar anlık cinsel doyumdan mahrum bırakılarak başka bir şeye erişmenin, başka bir şeye odaklanmanın peşindeydi, yani aşka ve insanın aşkta alıp verdiklerine.[33] İşte bu nedenle Lacan *faire l'amour* (aşk yapmak veya aşk *yaratmak*; sevişmek) tabirinin tam anlamı üzerinde bu kadar durur: Burada yaratıcı bir süreç; erkeğin istediğini istediği an elde edip kendine gerçek tatminler sağlamasından ibaret olmayan, olayı yeni ve farklı bir seviyeye taşıyan bir aşk ilişkisinin var edilmesi sözkonusudur. Burada gerçekten (cinsel dürtülerin doyurulmasından) simgesele geçiş sözkonusudur; artık arzu, Ötekinin arzusudur, kişi Öteki tarafından arzulanmayı veya sevilmeyi arzulamaktadır.

Lacan'a göre soylu aşk, "en saf haliyle yüceltmenin eseridir" (s. 151/126). Leydi, "Şeyi temsil etme değerini" üstlenir. Burada mutsuz aşkın sıkıcılığı, "ölene kadar tutulan bir yas" vardır (s. 175/146). Kadın erişilmezdir ve ondan genelde *Mi Dom* (lordum veya efendim) gibi maskülen tabirlerle bahsedilir (s. 178/149). Belli ki kadın, şövalyenin kendi feodal efendisine, hatta belki de Tanrı'ya duyduğu sevginin yerini almaktadır.[34]

Lacan'ın koyutlamasına göre, soylu âşıkların elde edemeyecekleri kadınlara kapılmasının amacı kendilerini bir şeyden (illa bilinçli olarak değilse de) mahrum bırakmaktır. Bu kadınlar halihazırda evli olmaları, sosyal ve siyasi konumları itibarıyla

33. Freud'un (1921/1955d, s.111-12) aşkın cinsel tatminin uzun süre ertelenmesinden doğduğuna ilişkin görüşlerini anımsayın.

34. John Jay Parry'nin Capellanus'a yazdığı sunuştan gördüğümüz üzere aynısı, belki daha da eski olan Arap geleneği için de geçerlidir.

erişilmez olmaları nedeniyle elde edilemez niteliktedir. Hal böyle olunca, onların baştan çıkarıcı girişimlerine boyun eğemeyecek kadınlara kur yapmış; aşklarının ve adanmışlıklarının kabul gördüğüne, hatta belki aşklarına karşılık bulduklarına dair en ufak işaretle yetinen bir görüntü çizmişlerdir.

Aynı zamanda, şövalyeler leydilerini sadist birer köle sahibi gibi konumlandırmış, onlara biat ettiklerinin göstergesi olarak neredeyse imkânsız taleplerde bulunduklarını ve karşılığında onlara sevgi ve saygı namına ancak birkaç kırıntı bahşettiklerini tasvir etmişlerdir. Şövalyenin leydisi, talep ettiği aşkın ispatı konusunda son derece keyfi davranan gaddar bir partner olarak görülmüştür (s. 180/150).

Soylu aşk, anlamlandırıcı bir hüner, bir yapı, fiziksel tatminden uzaklaşıp Lacan'ın "başka bir tatmin" dediği şeye yönelen bir sapak haline gelmiştir. Bazı aşk teknikleri geliştirildiği anlaşılmaktadır: kendini geri çekmek, *amor interruptus*, arzulamanın hazzını veya Lacan'ın deyişiyle, "hazsızlık deneyiminin verdiği hazzı" sürdürmek (s. 182/152). Fransa'da son dönemin en meşhur ortaçağ tarihçilerinden Georges Duby, leydilerin ve onların soylu hizmetkârlarının arada bir seviştiğini iddia eder ve bu bakımdan bunun Lacan'ın duruşuna ters düştüğüne inanır (Duby, 1992, s.257-8). Lacan ise buna karşı çıkmak yerine, gerçekten sevişseler bile bunun bir anlamda sonuna kadar götürülmediğini zira bütün maksadın arzuyu canlı tutmak olduğu yanıtını verir. Bu noktada, *le don de merci* ("merhamet hediyesi", sadaka) tabirinin anlamıyla ilgili bir soru gündeme gelir. Bu tabir, şövalyeyi yiyip bitiren "Beni seviyor mu?" sorusuna istinaden leydinin nihayet bir aşk emaresi göstermesine mi yoksa boşalmaya mı işaret eder?[35]

35. Capellanus (soylu âşıklar arasında ara sıra cinsel ilişki de yaşandığını zımnen kabul ederek) kadınların erkekleri heveslendirmemeye dikkat etmesi gerektiğini söyler: Kadın, der Capellanus, önce bir söz verip sonra bunu yerine getirmemezlik etmemelidir (Chapelain, 2004, s. 57/166).

XX. Seminer'de Lacan (1998a) "Soylu aşk erkeğin cinsel ilişki eksikliğinin zarafetle üstesinden gelmesinin tek yoludur (leydiyse ona kıyasla ve kelimenin en köleye yaraşır anlamıyla bir öznedir/tebaadır)" iddiasında bulunur (s. 65/69). O güne dek fiziksel ilişkilerin verdiği tatmin hiç kuşkusuz, iki insan arasında bir tür ilişki mümkün olmakla birlikte erkek sıfatı taşıyan bir erkekle kadın sıfatı taşıyan bir kadın arasında hiçbir ilişki olamayacağı gerçeğini gizlemekte başarısız kalmıştı (bu girift konu için, bkz. Fink, 1995a, 8. Bölüm). Anlaşılan o ki, gerçek tatminlerden veya onlara eşlik eden diğer tatminlerden duyulan memnuniyetsizlik, karşı cinsler arasındaki ilişkileri yüceltme çabasına yol açmıştı.

Her halükârda, soylular arası evliliklerin büyük oranda siyasi ve ekonomik gerekçeler doğrultusunda gerçekleştiği, karıkoca ilişkilerinin fiziksel tatminin yanı sıra soyu ve serveti devam ettirecek mirasçılar dünyaya getirme ekseninde döndüğü bir dönemde soylu aşkın aşk ilişkilerini çevreleyen türden bir soruyu gündeme getirdiği öne sürülebilir: "O da beni, benim onu sevdiğim gibi seviyor mu?" Bu sorunun evlilik dışında, o dönem evlilik kurumu üzerinde hâlâ güçlü etkisi olan siyasi ve ekonomik kısıtlamaların haricinde ortaya çıkmış olması belki de şaşırtıcı değildir. Bir bakıma, soylu aşk bir histerikleştirme biçimi olarak düşünülebilir: Bir başkasında, yine kendimin yanıt vereceği bir eksik bulabilir veya ortaya çıkarabilir miyim? Bir başkasının arzusuna sebep olup, ben de arzulayan bir nesne olarak var olabilir miyim?

O dönemde kiminle evleneceğinize karar verirken önem teşkil eden sorular değildi bunlar; keza bugün de bazı Avrupa kültürlerinde, özellikle de aşkın evlilik kurumunun hudutlarında evlilikdışı ilişkiler biçiminde bulunduğu üst sosyoekonomik sınıflarda bu soruların herhangi bir önemi yoktur. Günümüzün modern ABD'sinde evlilik nadiren alenen siyasi ve/veya ekono-

mik bir anlaşmadır; genellikle aşk, evliliğin en önemli parçası addedilir. Aşk ve evlilik, ABD'de tıpkı at ve araba gibi birlikte yürümesi gereken şeyler olarak görülür (ileride göreceğiz) ve bu, Batı tarihinde nispeten yeni bir biçimlenimdir. *Tristan ve Isolde* gibi ortaçağa ait bir hikâyede bunu kesinlikle görmeyiz; orada aşk, evliliğin sınırları ve zincirleri dururken asla mümkün değildir. Benzer şekilde, antik çağda bazı Yunan şehir devletlerinde de çok sık rastlamayız buna; erkekler romantik aşkı ve tutkuyu genelde evlilik dışında veya evliliğe paralel olarak arardı. Kadınların kocalarına sadık kalmaları beklenirdi ama erkeklerin karılarına sadık olması her zaman şart değildi. Ayrıca erkekler arasında heteroseksüel evliliklere ek olarak tutkulu eşcinsel ilişkiler de hayli yaygındı.

Neden Soylu Aşk?

Ergen erkeklerin şahane aşk nesneleri olarak el üstünde tutulduğu ve kadınların nadiren baş tacı edildiği bir düzen hâkimken ne oldu da kadınlar böyle yere göğe sığdırılamaz hale geldi, diye merak edebilir insan. Kadınlar birden öyle yüceltildiler ki, erkeklerden farklı olsalar da onlarla eşdeğer insanlar olarak görülecekleri yerde birer efendiye, tanrıya dönüştürüldüler. Peki nasıl oldu da bu insanlar kendilerine özgü özellikleri ve kişilikleri olan birer birey olarak değil de büyük K'lı birer Kadın olarak bu kadar erişilmez kılındılar, böyle tapınılır hale geldiler?

Çağlar boyunca nice heykeltıraş kadınların güzelliğini takdir etmişti elbette ama görünüşe göre kadın güzelliği ancak bedensel arzu uyandırması, fiziksel tutku ve tatminlere yol açması bağlamında takdir görüyordu. Tabii kadının belli bir yönünü (üreme ve besleme işlevini) ön plana çıkaran annelik de binlerce yıl boyunca yüceltilmişti. Her iki durumda da yüceltmelerin merkezinde beden vardı; öyle ki, erken dönem Kilise düşünürleri kadınların ruhunun olup olmadığını tartışıyorlardı! O halde bir

kadın nasıl birinin ruh eşi veya kalbinin yoldaşı (*compagne de coeur*) olabilirdi ki?

11. yüzyılın sonlarında günümüzde Güney Fransa diye bilinen yerde bir değişim yaşandı ama bu, erkeklerin kadınları yer yer kendilerinden farklı, yer yer benzer bireyler olarak, Aristotelesçi anlamda veya Cicero'nun destekleyeceği şekilde birer arkadaş olarak görmeye teşvik edildiği bir değişim hareketi değildi. Bunun yerine, bir kuantum sıçraması yaşandı ve kadınlar stratosfere fırlatıldı. Bu statü değişimi doğrultusunda, erkekler her tür bedensel tutkularını ve tatmin beklentilerini bir kenara bırakmak zorunda kaldılar çünkü Kadın artık tapılan bir ilahe haline gelmişti. Kadına duyulan bu yeni hayranlık, kendilerine özgü kişilikleri ve gariplikleri olan kadınların bireyselliğini kaçırıyor veya gözardı ediyordu. "Tutku için tutku", "aşk için aşk" ön plana çıkıyor hatta bazı yazarlar kişinin (her leydinin birebir aynı şekilde tasvir edildiği düşünüldüğünde aslında bir aksesuardan ibaret olan) leydisine duyduğu aşk için kendisini feda etmesini yüceltiyorlardı (Rougemont, 1983, s. 106/98; Lacan, 1992, s. 179-80/149-50).

Kadınlar daha önce birer beden olarak hayranlık ve arzu uyandırırken, aniden insan bile denemeyecek uhrevi, meleksi, ruhani varlıklar olarak tapınılır hale gelmişlerdi. 19. yüzyılda kadının saf, uhrevi, yüce, ruhani, anoreksik, hastalıklı, solgun, bu dünyaya ait değilmiş gibi ele alınmasının (ki bunların çoğunu Stendhal ve Gide'in eserlerinde göstermiştik) kökenleri işte buradadır.

Bu kuantum kayması neden ve nasıl yaşandı? Birkaç farklı hipotez var.

Birinci Hipotez

Bazı tarihçiler tarihsel ve maddi koşullarda yaşanan ve "1000 senesindeki büyük dönüşüm" (*mutation de l'an 1000*) olarak

bilinen duruma katkıda bulunan değişikliğe işaret eder. Karolenj (Şarlman) İmparatorluğu dağılmaya başlamıştı. Bunun sebeplerinden biri, mülkleri ve iktidarı çiftin erkek çocukları arasında eşit bölüştüren miras yasalarıydı. Bu yüzden imparatorluk parçalanmış, erkek kardeşler arasında şiddetli kavgalar baş göstermiş, kardeşlerin birbirlerini öldürdüğü ve yağmaladığı bazı vakalar yaşanmıştı. Şarlman'ın valileri, onun büyük oranda tekrar fethettiği eski Roma İmparatorluğu'nda istikrarı sağlamayı başarmışsa da zamanlarının çoğunu birbirleriyle kavga ederek ve birbirlerini öldürerek geçiren oğulları barbarların (Vikinglerin, Vizigotların, vb.) akınlarını savuşturmayı başaramamış, eski istikrar yerini hatırı sayılır bir kaosa bırakmıştır.

Yeni güçlü lordlar ortaya çıktıklarında (bugün feodalizm dediğimiz, lordlarla onlara sadakat göstermesi beklenen daha düşük seviyeli soylular arasındaki hiyerarşik ilişkiyi de barındıran düzenin kökeni budur) ellerindeki mülkleri genişletmek ve güvenceye almak için evlilik yoluyla yeni topraklar edinmeye başladılar. Ailenin kızıyla evlenip ona miras kalan toprakları garanti altına alınca, adam kadını başından atabiliyor veya sessizce öldürüyordu. Kadınların bu dönemde özellikle kötü muamele gördüğü anlaşılıyor; bir hipoteze göre, lordun kalesindeki genç erkekler, sadık kalmaları gereken lordla aralarındaki rekâbet bağlamında lordun karısına acıyarak onun tarafını tutmuş, bu terk edilmiş, mağdur leydiyi el üstünde tutup korumaya söz vermiş olabilirler. Şahsi malları gibi görmedikleri bu kadın aniden, erkeği dar ve ölümlü bedeninden çıkarabilecek bir kadın kisvesi altında vücut bulmuş Aşk halini almıştır (gerçek kadınsa burada bir tür aksesuardır). Diğer bir deyişle, bazı tarihçiler soylu aşk geleneğinin ilk tohumlarının Lacan'ın öne sürdüğü üzere o dönem güç pastasında aslan payına sahip olanlar tarafından değil, bir alt tabaka tarafından atıldığı

görüşündedir. Bu hareket ivme kazanınca, VII. William, Akitanya Dükü, Akitanyalı Eleanor'un babası gibi güçlü lordlar da coşkuya kendini kaptırmıştır.

Hatta bazı demografik çalışmalar, o dönemde saray çevrelerinde kadınlardan çok genç erkeklerin bir araya geldiğini, bu genç erkeklerin de ekberiyet [*primogeniture*] olarak bilinen yeni miras kanunları dolayısıyla evlenecek durumda olmadığını göstermiştir. Bugün İngiltere'de hâlâ bir dereceye kadar uygulanan kanun, mirasın (devrimden sonra Fransa'da mecburi olduğu üzere) ailenin tüm çocukları arasında eşit olarak dağıtılmayıp tüm mülklerin ailenin en büyük erkek çocuğuna kalmasını, kızlara ayrılacak bir miktar çeyiz haricinde diğer çocuklara hiçbir şey kalmamasını şart koşar (çeyize ayrılacak para veya mülk yoksa, kız çocuklar manastıra gönderilebilir).

Ortaçağda, doğum sırasına göre geride kalan erkek çocukların, hayatlarını kazanmak için Kilise'ye girmek veya bir lordun ordusuna katılmak haricinde pek bir seçeneği yoktu. Bu da, lordla leydinin çevresinde onlarca, hatta yüzlerce genç erkeğin dolaştığı anlamına geliyor. Bu erkekler genelde sadakat yemini ettikleri lordlarının karşısındaki konumlarını tehlikeye atacak kadar aptal veya pişkin değillerdi. Haliyle gizliden gizliye kur yaptıkları leydiyle fiziksel temasa girmeye kalkışsalar bile alnından öpmekle, dudağından bir öpücük almakla (*baiser de la paix*), bir lütufla (mızrak dövüşleri döneminde bu, leydinin favori şövalyesinin pazısına mendilini bağlamasıydı) veya aralarındaki gizli bir antlaşmayı temsil eden bir yüzükle yetiniyorlardı.

Soylu aşkın kökenlerine ilişkin ilk hipotez, tarihsel, ekonomik, sosyal ve psikolojik faktörlerin karışımından oluşur. Bu hipoteze göre ikinci sınıf genç soylularla onlardan daha yaşlı ve güçlü lord, bir kadını elde etmek için yarı Oidipal bir rekâbete girerler. Dikkat ederseniz, *Tristan ve Isolde*'de Tristan ile Kral

Mark arasındaki ilişkide de tam olarak böyle bir biçimlenimle karşılaşırız.[36]

İkinci Hipotez

Kadınların statüsünde yaşanan bu radikal dönüşümün ikinci bir açıklamasıysa milattan sonra aşağı yukarı 7. ila 10. yüzyıllarda Katoliklikte Bakire Meryem'in öneminin artmasıyla paralellik göstermesidir. Katolikliğin buralara yayılmasından çok önce Galya'da pagan bir anne tanrıçaya tapılıyordu (keza Keltler de bu tanrıçaya tapıyorlardı). Kimilerine göre, Kilise'nin Bakire Meryem'e bu kadar önem atfetmeye başlamasının sebebi, pagan tanrıçanın yerini alabilmesini sağlamaktı. Yani bu bir anlamda, paganları Kilise'ye arka kapıdan sokma çabasıydı.

Fransa'daki Chartres Katedrali'nde özel rehberli turlardan birine katılacak olursanız, mevcut yapının derinlerinde bir tapınak bulunduğunu göreceksiniz. Bu tapınak pagan anne tanrıçaya adanmış bir kuyudur ve ta 7. yüzyıla kadar faaliyette kalmıştır. Bu alana yapılan ilk kilise tapınağın üstüne inşa edilmiştir ve bekleneceği üzere Tanrı'nın annesi Bakire Meryem'e adanmıştır. Yüzyıllar boyunca bunun üstüne ve çevresine nice farklı yapılar eklenmiş, en nihayetinde dünyada Bakire Meryem'e adanmış en büyük katedrallerden biri ortaya çıkmıştır. Bazılarına göre Meryem'in Katoliklikte bu kadar öne çıkarılmasının nedeni gerek Galya'daki gerekse

36. Yine dikkat ederseniz, *Tristan*'ın eksiksiz İngilizce baskısına Padraic Colum'un sunuş yazısında belirtildiği üzere (*Bédier*, 1960, s.xiii), Cornwall'daki arkeologların bulduğu bir yazıtta Tristan ismi Mark'ın oğlu olarak geçer, yani bir kadını kazanmak için girişilen Oidipal rekâbet bize ulaşan hikâyedekinden çok daha dosdoğru olabilir. Uzmanlar yazıtın güvenilirliğinden (muhtemelen tarihle ilgili şüphelerden dolayı) emin değil ama şayet güvenilirse (yani gerçekten de tarihteki bu kişilerden bahsediyorsa) orijinal hikâyede babasının müstakbel genç eşine (ve belki bir de biyolojik annesine) âşık bir erkek anlatılıyor demektir.

başka yerlerdeki paganların anne tanrıçaya duydukları inanç ve bağlılıklarının gücünü ele geçirme isteğidir.

Bu hipoteze göre, kadınlar da iffet ve maneviyat bakımından Bakire Meryem'i andırdıkları oranda statü ve önem kazanmıştır. Erkekler onları, saf ve kutsal oldukları ölçüde sevmiştir. Şövalyeler onları menfur bedensel arzularıyla kirletmeyi değil, onlara hizmet etmeyi istemiştir.

Üçüncü Hipotez

Denis de Rougemont'un *Love in the Western World* kitabının ikinci cildinde ana hatlarıyla verilen üçüncü açıklamaya göreyse soylu aşk ozanlarının Kadını yücelttiğini sandığımız şarkılarında aslında sembolik olarak leydi diye bahsettikleri Kathar Kilisesi'dir. Oldukça sinsi bir atıftır bu çünkü Katoliklikte Kilise'ye bazen İsa'nın gelini dense de, yani feminen bir yakıştırma yapılsa da, (Albigeois olarak da bilinen, Katolik Kilisesi'nden kopan bir tarikat olan) Katharlar (Katolik Kilisesi'yle karışmaması için "gerçek Kilise" diye adlandırdıkları) kendi kiliselerinden bahsederken dişi özne ("she") kullanırlar. Katharizmin kökenlerine ve gelişimine burada girmeyeceğim; mevcut maksadımız doğrultusunda, Papa'nın bunu Hıristiyanlığa karşı kâfirlik olarak gördüğünü, öyle ki 13. yüzyılda Fransa'nın güneybatısındaki Katharlara bir haçlı seferi düzenlendiğini ve Fransız ordusunun bu insanları resmen yok ettiğini (şehirler dolusu erkek, kadın, çocuğun kılıçtan geçirildiğini veya kazığa oturtulup yakıldığını) söylemek yeterli olacaktır.

Rougemont'a göre, soylu aşk şiirleri kasten farklı yorumlara açık olacak şekilde yazılmış olabilir, böylelikle, olur da ozanlar Kathar olmakla suçlanırsa (ki zaten büyük oranda öylelerdi) aslında Katolik Kilisesi'nden veya belli bir kadından bahsettiklerini iddia edebilirlerdi. Rougemont (1983, s. 193/95-6) ozanların şiirlerinde kullandıkları sembolizmle ciddi miktarda

belirsizlik yarattıklarını öne sürer. Dolayısıyla övdükleri leydiyi farklı şekillerde yorumlayabiliriz (Katolikler için Bakire Meryem, Katharlar için Kathar Kilisesi, feodal toplumun geneli için bir kadın veya her tür romantik için hayalindeki/fantezilerindeki kadın olabilir bu leydi). Ozanların Kathar kardeşleri, şiirlerdeki "ezoterik", herkesin göremeyeceği anlamı görebilir. Katolikler geleneksel dini anlamına inanabilirler ki bu anlam aslında ardındaki diğer anlamları gizlemek için oluşturulmuş bir sis perdesinden ibarettir. Âşıklarsa daha dünyevi anlamları üzerinde durabilirler. Soylu aşk şairlerinin kendilerini ifade biçiminin muğlaklığında herkes kendinden bir şey bulabiliyordu. Tam olarak ne demeye çalıştıklarını kimse tespit edemiyordu.[37]

Hatta soylu aşk şiirlerinin başlangıçta kadınları yüceltmekle bir ilgisi olmadığını, insanların Tanrı'ya duyduğu aşkı tasvir eden mistik geleneğin devamı olarak ortaya çıktığını iddia edenler de vardır. Buna göre, sonradan kadınların yüceltilmeye başlanması, ozanların sembolik şiirinin istenmeyen bir sonucu olabilir. Esrik dini coşkular öngörülemeyen yan etkilere yol açmıştır. Tanrı'ya duyulan tutkulu aşk böylelikle, Rougemont'a göre neredeyse kazara, kadınlara duyulan esrik aşka dönüşmüştür. Farklı görünmüş olsa bile, soylu aşkın bedensel sevgiyi idealleştirmesi veya yüceltmesi sözkonusu değildir (s. 105/96); bu şiirin yaptığı, Tanrı'ya duyulan ruhani sevgiyi dünyaya indirmektir.

Dördüncü Hipotez

Soylu aşkın nasıl ortaya çıktığına dair dördüncü açıklama, İspanya üzerinden Güneybatı Fransa'ya girmiş Arap mistik

37. Böyle şiirleri bugün yazmak daha zor olabilir çünkü artık eskisi kadar mecazi zamanlarda değil, daha somut bir dönemde yaşıyoruz. Ortaçağda yaşayan biri için her şey çiftanlamlıydı: bir dünyevi bir de semavi anlam. Eşek hem bir çiftlik hayvanıydı hem de İsa'nın Palmiye Pazarı'nda Kudüs'e gitmesine bir atıftı.

şiirleri gibi yakın edebi geleneklere bakar. İspanya'nın büyük kısmında yüzlerce yıl boyunca güçlü bir Arap etkisi yaşanmıştır. Oksitanca yazılmış soylu aşk şiirleri de bu edebi gelenekle etkileşimden doğmuş olabilir. Keza bunun, Katharizmin gelişiminde de önemli rol oynamış olması muhtemeldir. Buradaki en önemli isimlerden biri, *Güvercin Gerdanlığı* isimli eserini 1022 civarında yazmış Endülüslü şair İbn Hazm'dır. O dönemde yazan çok sayıda filozof da "Platonik aşk" kavramından hiç değilse kısmen etkilenmiş görünmektedir.[38]

Âşık ama... neye?

Doğru aşk [...] sonsuz olana atılabilmek için her tür nesneyi reddeder [... Bu,] varlığı yalnızca ona duyulan ihtiyaçla, yaşanan huzursuzlukla, kendisini dolduracak şeyi arayan bir boşlukla açığa çıkan mutlak bir bilinmeze duyulan arzudur.

Fichte (alıntılayan Rougemont, 1983)

Soylu aşk geleneğinin kökenleri ne olursa olsun, net olan bir şey varsa o da ortaçağda ortaya çıkan aşkın bu türlü biçiminin veya yaşanma şeklinin epeyce yeni (hatta yersiz) göründüğüdür. Yüzeysel olarak bakıldığında, kadınlar övülüp göklere çıkarılır, onlara şiirler, şarkılar yazılır. Oysa her bir şiirde geçen leydi birbirinin tıpatıp aynısıdır (veya en azından aynı tabirlerle methedilir). Dolayısıyla tapınılan yeni bir Kadın mefhumu olduğu anlaşılmaktadır veya belki de yere göğe sığdırılamayan Aşkın kendisidir, sözkonusu kadın, (ister neşeli olsun ister acıklı) uyandırdığı hisler kadar önemli değildir. Âşı*k olmanın* yarattığı esrime ortaçağda Batı'da aniden patlak vermiştir (veya en azından Platon'un *Şölen*'inde ve aşkın kendisine âşıktan daha

38. Bkz. John Jay Parry'nin Capellanus'a yazdığı sunuş, 1990, s. 7-12.

çok önem veren Yunan tanrılarında bunun izlerine rastladığımız düşünülürse çok eskilerde ortadan kaybolduktan sonra yeniden belirmiştir). O halde biz de şunu sorabiliriz: "Neye âşık olmak?"

Anlaşılan buradaki mesele kendine özgü birtakım özellikleri olan belli bir kadına âşık olmaktan, hatta yüksek sosyal statüye, erişilmez bir iffete sahip bir kadına âşık olmaktan ziyade âşı*k olmaya âşık olmaktır.* Ozanlar âşık olmanın verdiği esrik neşeyi, sevdiğinden ayrılmanın insana verdiği ıstırabı, duygularının karşılıklı olup olmadığından şüphe etmeyi, sevgilinin zorlu talepleriyle sınanmayı kim daha yaratıcı tasvir edebilecek diye birbirleriyle yarışmıştır. Böylesi bir aşk pek çok şey olabilir ama asla sıkıcı değildir; insanın arzusunun ateşi hiç sönmez, hamlığı hiç geçmez, parlamaya her daim hazırdır. (Sevilen leydi hakkında kötü bir söz söyleyen veya onuruna dil uzatan herkes derhal bunun bedelini ödemeye hazırlıklı olmalıdır.) Bu, daha eski dönemlerdeki, eşler arasındaki aşkın mütevazılığına tezat oluşturur; Yunan ve Romalı yazarlar (örneğin Homeros, *Odysseia*'de) bu aşktan ara ara bahsetse de esas konu haline geldiğini pek görmeyiz. Belki bir istisna olarak Ovidius gösterilebilir ama onun da aşkla ilgili eserleri evlilik saadetinden ziyade baştan çıkarmaya ağırlık verir.

Âşık Olmaya Âşık Olmak

> Yüceltme aşkın kadınla birlikte gerçekleşmesine izin verme [...] onu sanki kadınla birlikte oluyormuş gibi gösterme çabasıdır.
>
> **Lacan, 2006b**

Âşık olmaya âşık olmak pek çok insan için hayli önemli bir şeyin, yani bir ideaya veya ideale âşık olmanın farklı biçimlerinden biridir. Güzellik örneğinde gördüğümüz üzere, ideallere

genelde bir tür estetikleştirilmiş arzu yapışır, bu da bir çeşit mutlakçılık, ütopyacılık ve/veya fanatizm yaratır. Bu da ideale göre değişmekle beraber, epey uç, felaket sonuçlara yol açabilir; hayatın kendisi (kişinin kendi hayatı veya başkalarının hayatları) fanatiğin gözünde idealin yanında hükümsüz kalabilir. Austen'ın *Kül ve Ateş*'indeki Willoughby'nin onu yalnızca iki haftalığına bırakıp gittiğini sanan Marianne, sevgilisinden ayrılmanın mutsuzluğuyla ölen kusursuz romantik kadın kahramanı canlandırmayı başaramamaktansa, ağlamaktan uyuyamaz hale gelmeyi, Willoughby'e duyduğu Aşkın onu tüketmesini yeğler. Marrianne Aşkın kendisinden bunu beklediğini düşünür.

> Marrianne eğer Willoughby'den ayrıldıktan sonraki ilk gece uyuyabilseydi, kendini asla affetmezdi. Ertesi sabah yataktan kalktığında kendisini dinlenmiş hissetseydi, ailesinin yüzüne bakamazdı. Hissettiklerinden dolayı böylesi itidalli bir duruş öyle utanç vericiydi ki, bunu benimsemesi gibi bir tehlike sözkonusu değildi. Gece boyu uyumamıştı, çoğunu da ağlayarak geçirmişti. Kalktığında başı ağrıyordu, konuşamıyordu, içinden bir şey yemek gelmiyordu; annesine ve kız kardeşlerine her an acı çektiriyor, onu teselli etmelerine engel oluyordu (Austen, *Kül ve Ateş*).

Bu edebi örnekte kişi önce kendisine, sonra ailesine ve arkadaşlarına zarar vermektedir. Kierkegaard bir âşığa dair, kurmaca olmakla beraber Regina'yla gerçek hayattaki deneyimine çok benzeyen bir metninde şöyle yazmıştır:

> Kalbinin en derinliklerinde, tüm içtenliğiyle âşıktı, açıktı bu, oysa hemen, daha ilk günlerden aşkını hatırlayabiliyordu. Aslında ilişkiyi hepten bitirmişti. Daha ilk andan öyle büyük bir adım atmıştı ki hayatın tamamını büsbütün

> atlayıvermişti. Kız yarın ölse pek bir şey fark etmeyecekti; o yine kendisini tüm gücüyle koyuverecek, gözleri yine yaşlarla dolacaktı. (alıntılayan Lowrie, 1970, s. 212)

Nasıl ki Marrianne'in gözünde Willoughby muhtemelen romantik Aşk ideali kadar önemli değilse, Regina'nın da aşk gibi trajik, estetik bir kavramın, böylesi bir ideale duyulan takıntının yanında esamesi okunmaz. Kierkegaard gerçekten belli bir şekilde yaşamaktansa, kendisini öyle *yaşamış* saymayı tercih eder; saplantılılar gibi, o da bugün için değil, bir tür ideal veya sonsuzluk için yaşamaktadır; hatta yaşarken ölmüş olduğu bile söylenebilir. *Korku ve Titreme*'de (1843/1954, s. 52-8) "sonsuz feragat" kavramını ortaya atar. Freudcu terminolojideki vazgeçişe denk düşen bu kavram, Regina'yı baştan çıkarmayı başarmasının ardından ona sırt çevirmesiyle ilişkili görünmektedir. Kendince "daha üst seviye" bir şeyi elde edebilmek için kanlı canlı gerçek kızdan vazgeçer; acaba bu şeye, Tanrı aşkı der miydi?

İdealin yanında binlerce, hatta milyonlarca yaşamın önemsiz sayıldığı daha nice örnek var. Bu ideal (13. yüzyılda Katolik Kilisesi'nin Katharlara karşı savunduğu veya 16. yüzyılda Protestan Reformu'nun savunduğu gibi) belli bir doktrinin "saflığı", Ari ırkın "üstünlüğü" veya (Stalinizm, komünizm, demokrasi, vb.) her tür ortodoks düşünce olabilir. Belli bir ideale böylesi fanatik bir adanmışlıkta, insanlar insanlıkdışı bu denklemde kaybolurlar. Fanatik kişinin kendi hayatı önemsizdir, kendi sağlığını veya refahını soyut bir ideale feda eder; başkaları onun gözünde yok gibidir, haliyle de onları harcayabilir. Elbette bu demek değil ki insan bir ideal (özgürlük, adalet veya inancını yaşama hakkı) uğruna ölemez. Gelgelelim çoğu durumda, ki bu Katharlar için de kuşkusuz geçerliydi, fanatikçe benimsenen idealler hayatı bir ölüm biçimine, bir tür yaşayan ölüme dönüştürür.

Bunu söylediğimde ben de zımnen, kendi (karşı ideal kisvesi altına bürünmüş) idealime kaymış oluyorum: Yaşam nasıl tanımlanırsa tanımlansın, ölüme karşı yaşam.[39] İdeallere körlemesine bağlanmak Freud'un ölüm dürtüsüyle bağdaştırılabilir. Psikanalizde bizler her tür ölüm dürtüsüne karşı hastanın yaşam dürtüsüyle ittifak kurarız. Ölüm dürtüsü, simgesel düzenin getirdiği, hatta ona özgü değer ve ideallerle yakından ilişkilidir. İnsan arzusu, simgelerle ve gösterenlerle iç içe olduğu ölçüde, bu hayattaki gerçek tatminlerdense amansız takıntılara öncelik verme eğilimi göstermeye mahkûmdur. Arzu öteki dünyaya ait bir şey için yaşamamıza, sözümona daha üstün bir şey için kendimizi (bedenimizi ve ruhumuzu) hiçe saymamıza neden olur.

3. Bölüm'de karşılık beklemeden sevmesi gereken ve bu bağlamda bir tür ideali kendi bünyesinde cisimleştiren analistin de kendisini bir nevi hiçe saymasını gerektirdiğine işaret etmiştim sanki değil mi? Her ne kadar seans odasında bir ideali cisimleştirmeye çalıştığı açık olsa da, azizlerden farklı olarak psikanalist gündelik hayatta böyle bir çabaya katiyen girmez. Bu da işin rengini değiştiriyor.

Bir ideale, hele ki Aşk idealinin kendisine âşık olmak, 21. yüzyıl icadı değildir. MS 4. yüzyılda Aziz Augustinus gençliğinden söz ederken şöyle bir itirafta bulunur:

> Henüz âşık değildim, ama aşka âşıktım ve ihtiyacımı en derinden hissettiğim zamanlarda bile bunu neden daha da şiddetli hissetmiyorum diye kendimden nefret ederdim. Âşık olacak bir nesne arıyordum çünkü aşka böylesine âşıktım. (Augustine, 1961, s. 36)[40]

39. Norman Brown'un (1959) meşhur kitabının başlığı gibi.

40. Meşhur Latince söz şöyledir: "Nondum amabam et amare amabam et secretiore indigentia oderam me minus indigentem. Quaerebam quid amarem, amans amare."

12. yüzyılda, yüz elli sayfa boyunca aşkın ne olduğunu, aşkın nasıl kazanılıp nasıl canlı tutulacağını anlattıktan sonra tutup son yirmi sayfada aşk ilişkilerine hiç girmememizin daha hayırlı olacağını söyleyen[41] tuhaf kitabın yazarı Capellanus âşık olmanın (bazen de insanın canını yakan) sevinçli yanlarını şöyle över:

> Âşık kişi ıstıraplı bir köleliğe mahkûmdur; sanki her şey aşkına zarar verebilirmiş gibi gelir ona, en ufak şüphe zihnine dolup taşar ve kalbi paramparça olur. Âşık kıskançlıktan dolayı, sevdiği kişinin herhangi bir yabancıyla sohbet etmesinden, çıktığı her yürüyüşten, alışılmışın dışında geç geldiği her durumdan korkar. "Aşk kaygılı korkularla dolu bir şey" [Ovidius'un *Heroides*'inden alıntı, I.12] olduğundan, sevgilisinin isteğine ters düşen bir şey yapmaya veya düşünmeye cüret edemez. Zira âşık sevgilisinin istek ve güveninin değişmesinden her daim korkar. Ne kadar uyuyup uyansa da bu düşünceleri zihninden atamaz. (Chapelain, 2004, s. 99-100/190)

Capellanus (bu alıntı kitabın bizi aşktan soğutmaya çalışan kısmından olsa bile) âşık olduğumuzda kendimizi canlı hissettiğimizi öne sürer ve hissettiğimiz tutkunun sevgiliden daha önemli olduğu açıktır. Sevgiliyi rüyada görmenin, onunla ilgili hülyalara dalmanın gerçekten onun yanında olmaktan çok daha hoş, çok daha tatminkâr olduğunu söyleyen Stendhal'de de görürüz bunu. O da sevilen kadının her tür kusursuzluğunu hayal

41. "Öte yandan, tüm çabasını aşka yönelten bir adamın işlevsiz hale geleceğine inanıyoruz. O halde bu kitabı, âşıkların yaşamına öykünerek okumayın; bu kitabı, teoriden güç almak ve kadınların zihinlerinde aşk uyandıracak bir donanım kazanmak için okuyun ki bunları yapmaktan geri durduğunuzda sonsuz bir mükâfat kazanabilesiniz, böylelike Tanrı'nın daha büyük bir lütfuna mahzar olabilesiniz. Zira Tanrı günah işleme fırsatı olmayan adamdan çok, günah işleyebileceği halde işlemeyenden razı gelir" (Chapelain, 2004, s. 95-6/187).

etmekten, onu yaşayan kanlı canlı bir insan olmaktan çıkarıp bir tanrıça gibi görmekten sonsuz bir keyif alır ve âşık olmaya bayılır. *Amoureux de l'amour* yani "aşka âşık" oldukları için okul çocuklarına yüklenir ama kendisinin de eleştirdiklerinden farklı olmadığı açıktır (Stendhal, 2004, s. 117/110).

Pek Kıymetli Aşkın Yitip Gitmesine bir Çare?

Love in the Western World'ün 7. cildinde Rougemont tutku yüzünden ötekinin (sevilenin) bir kenara itilmesi veya görmezden gelinmesi, onun yerine Aşkın övülmesi sorununa çözüm olacağına inandığı bir öneride bulunur. Rougemont'a göre, Eros *agape* (Hıristiyan sevgi) vasıtasıyla belli sınırlar içinde veya kontrol altında tutulmalıdır. *Agape*'yi evlilikle bağdaştırarak evliliği "Tutkuyu ahlakla değil, sevgiyle dizginleyen (sınırlandıran, kapsayan) [*contient*] müessese" diye tanımlar (1983, s. 341/315). Kendi haline bırakıldığında, dini veya mistik bir hedef de yoksa tutku insanları büsbütün özyıkıma sürükler. Evli olanlarda bu, ilişkiden giderek artan bir tatminsizlik ve âşık olmak için yeni fırsatlar kollama biçiminde baş gösterir. Doğası gereği Eros diğer kişiyi değil, kendisini büyütmeye, idolleştirmeye çalışır; kendisinin yerine kimseyi koymaz. Aslında Eros dediğimiz özünde narsisist bir kişidir; kendisinden üstün hiçbir Tanrı yoktur, kimse ona denk değildir. Tutku, kendi kendinin Tanrısı olma arzusuna varır: "Sonsuz aşkın yegâne Hedefi ancak ilahi olabilir: Tanrı, Tanrı idealimiz veya ilahlaştırılmış Benliğimiz" (s. 307/285 ve 323/299).

Tutkuyla ilgili soruna Rougemont'un önerdiği "çözüm", Hıristiyan sevginin panzehir olarak kabul edilmesidir. *Agape* (1) Eros'un sürekli değişen oyunlarına (evlilikte artık kalmayan tutkuyu sil baştan yaşayabileceği yeni partnerler bulmasına) ayak uydurma özgürlüğümüzü kısıtlar ve (2) tutkunun kişi için genel önemini sınırlandırır (yine de kişinin tutkusu sanat,

siyaset, iş, savaş, vb. başka bağlamlarda ortaya çıkabilir). Rougemont'a göre insan ancak *agape* sayesinde (tanrı veya tanrıça olmayan) başka bir insanla gerçekten ilgilenebilir, gerçek bir "etkileşime girebilir" (s. 250/322), "bir varlığı yüceltmeye veya onun üzerine tefekkürde bulunmaya bahane aramadan, onun kendi içinde sınırlı ve gerçek oluşunu, kişinin yanında eşsiz ve özerk bir varoluşu olduğunu kabullenebilir" (s. 309-10/286).

Kulağa ne kadar takdire şayan gelse de, Rougemont'un *agape*'nin Eros'tan öncelikli kabul edilmesine dair bu görüşleri biraz sıkıntılı sanki: Ona göre, saf, keyfi bir karar doğrultusunda *agape*'ye öncelik tanınması gerekiyor. Bu, potansiyel eşin artı ve eksilerini tartmanın, iki tarafın birbiriyle ne kadar uyumlu olabileceğini değerlendirmenin ötesinde bir karar. Böyle bir kararda, ileride neler hissedebileceğinizin garantisini elde edemezsiniz, örneğin belli bir süre âşık kalacağınıza söz veremezsiniz, ama her ne olursa olsun diğer kişiye sevgiyle, onun iyiliğini gözeterek yaklaşacağınıza söz verebilirsiniz. Gelecekteki bir tarihte âşık olmayı taahhüt edemeyiz elbette, diye kabul eder bunu Rougemont da, ama faal biçimde seveceğimize, sadık kalacağımıza ve çocuklarımızı yetiştireceğimize söz verebiliriz (s. 335- 6/310).[42] Bu bir bakıma keyfi, hatta absürd bir karardır, der Rougemont. Kişi bu kararı her zaman yetersiz, alakasız gerekçelerle verir. Sırf bir karar vermiş olmak için yapar bunu, ki bu da bizi *aşk için aşk*'a çok benzeyen bir yere getirir. Rougemont işi bir adım daha ileri götürüp bu absürdlüğü inançla eşdeğer tutar (s. 348/321–2) ve böylelikle absürd bir karar vermek, sadece inanca dayalı, açıklanması veya tartışılması mümkün olmayan bir karar vermek anlamına gelir.

Rougemont böyle keyfi bir kararı yalnızca inanca dayanarak öyle coşkuyla savunur ki, ortadan kaldırmaya veya en

42. Bu kitabı yazdıktan nispeten kısa bir süre sonra kendisinin boşandığını da belirtelim.

azından azaltmaya çalıştığı tutkuyu bir bakıma tekrardan canlandırmış olur. Kendi kendine maruz bıraktığı bu sınırların veya iğdiş edilmenin esrik bir yanı olduğu anlaşılmaktadır; yazara kalırsa, bunu sevgiyle, hatta uzun vadede tutkuyla yaptığı takdirde kişi tazmin edilebilir. Bana öyle geliyor ki, burada yalnızca inanca dayandırıldığı, herhangi bir mantığı olmadığı söylenen bir *kendi tutkusunu kısıtlama tutkusu* ile karşı karşıyayız. Bu, "aşk için aşk"ın veya "sanat için sanat"ın farklı bir biçimidir; aşk, belli bir sebep olmadan peşinden gidilen bir sanattır, hayat "sanatsallaştıkça" ona nanik yapar.

Burada bize, her ne olursa olsun geri alamayacağımız bir karar vermemiz, bir insanla ömür boyu birlikte kalmamız, ama bunu bizi mutlu veya tatmin edeceği için değil, *öylesine* yapmamız söyleniyor. (s. 332-3/308). Rougemont'a göre, nedeni nasılı olmayan absürd bir karar vermenin kendince bir ihtişamı vardır. Buna kendini o kadar kaptırır, o kadar abartır ki sonunda *tutkusuzluğa* absürd bir *tutku* beslemeye başlar! İnançlı olma tutkusu, karısından giderek daha önemli görünür. Ötekini öteki olarak öveceği yerde, soyut bir ideal olan sadakat kavramına sadakati över hale gelir! Bu da, kendisinin tasvir ettiği soruna görece saplantılı bir çözüm getirdiği düşüncesini yaratır.

İdealler arka kapıdan tekrar girebiliyormuş gibi göründüğüne göre aşk kolayca işgal ve fethedilebilen bir toprak olsa gerek (belki de bu insanın her tür tutkusu için geçerlidir). Görünüşe göre burada sadakat ve bağlılık kişinin sadık veya bağlı olduğu kişiden daha önemli hale gelir![43]

43. Alain Badiou'nun eserlerine aşina olanlar, Rougemont'un burada kullandığı dilin onun eserlerindekiyle ne kadar benzeştiğini fark edecektir. Her iki yazar da "olay", "karar" ve "müdahale" tabirlerini kullanır. Rougemont'un kitabının İngilizce basımında "keeping truth" [sadık kalmak] olarak tercüme edilmiş "Fidelité" sözcüğünün aynısını Badiou da (1999, 2996) eserleri boyunca "olaya sadakat" gibi ifadelerde olduğu üzere düzenli olarak kullanır.

Anlaşılan, *kendimize dair bir şey* (bu örnekte, sadakatimiz) *partnerimizden daha önemli hale geldiğinde* zemin hemencecik kayganlaşabilir. Ötekinin ötekiliği gündemden düşer ve Öteki ile değil, Biri (bir idea, ideal veya gösteren) ile uğraşmaya başlarız. Libido simgeselle iç içe geçip gerçekten uzak durur. Hayvanların ne aşka ne de herhangi bir ideale âşık olabildiği barizdir, sonuçta onların bizim gibi dilden yararlanma imkânları yoktur. Hayvanlar diğer kişileri olduğu gibi görür; onları yüceltmez, soyutlayarak olduklarından fazlasına dönüştürmez.

*Aşk Mahkemeleri ve Kur Yapmak**

Ayrıca âşık, kendisini tüm hanımların hizmetine sunmalı ve onlara itaat etmelidir. Alçakgönüllü olması, içindeki gururu kökünden söküp atmış olması münasiptir.

Chapelain, 2004

Neyse ki soylu aşk her zaman Katharlardaki kadar uç noktalara varmamış, 12. ve 15. yüzyıllarda Kuzey Fransa, Almanya ve İngiltere'deki karşı cinsler arasındaki ilişkilere bir nebze seviyeli hassasiyet katmıştır. Fransa'nın Champagne bölgesindeki Champagne Kontesi'nin başlattığı anlaşılan ve çabucak yayılan "aşk mahkemeleri" diye bir uygulama vardı. Bu uygulamanın amacı, aşk dünyasında nelerin beklendiğini ve nelerin zarif sayıldığını dikte etmek ve/veya düzenlemekti.

Bu tür mahkemelerde evlilikdışı talibinin kendisinden olmayacak isteklerde bulunduğunu (bunlar sadece yapmak istemediği şeyler olabileceği gibi zamanından önce getirilmiş talepler de olabilirdi) düşünen bir kadın, Kontes'in cemiyetindeki tüm

*Yazar burada kelime oyunu yapmaktadır; özgün metinde mahkeme anlanına gelen "court" ile kur yapmak anlamına gelen "courting" sesteş kelimelerdir. –yhn

seçkin soylu erkek ve kadınların önünde derdini anlatırdı ve cemiyet de başkanlığı yürüten leydi aracılığıyla kimin suçlu olup olmadığına ilişkin kararını bildirirdi. Belli ki aşk konusunda neyin makul olup olmadığına, neyin görgü kuralları çerçevesine girip girmediğine ilişkin yazılı olmayan bazı kurallar vardı, yani aşkın gerçekten de bazı aşamaları vardı. Soylu aşk eğitiminden geçmiş bir grup insan bunları karara bağlayıp yasalaştırabiliyordu. Verdikleri hükümler bağlayıcı değildi, yani tavsiyelerine uyup uymamakta serbesttiniz.[44] Ama uymazsanız, bir sonraki ilişkinizde pek başarılı olamayabilirdiniz, hatta bir sonraki talibinize geçme girişiminiz hemen reddedilebilirdi.
Franck Lemonde'in (Chapelain içinde, 2004) ifade ettiği üzere:

> [...] aşk mahkemelerini günümüz mahkemelerinden ziyade 17. yüzyıldaki salonlar gibi düşünmek gerekiyor. İnsanlar oraya güçlerini kullanmaktan çok eğlenmeye, iyi vakit geçirmeye gidiyorlardı. Aşkla ilgili muhtelif çelişkili durumları dinliyor, bunlar üzerine keyifle tartışıyorlardı ve sonunda *domina* (leydi, ["dame"]) aracılığıyla karar iletiliyordu. Leydi başvuru sahibinin ilişkisinin meşru olup olmadığını, yani aşk kurallarına uyup uymadığını karara bağlıyordu (s. 24-5)

Asıl amaçları evliliği değil, aşk ilişkilerini inceleyip düzenlemek olsa da, bu aşk mahkemeleri belki de günümüzde yazılan, aşkın kurallarını (özellikle de erkeğini evliliğe ikna etmek isteyen kadınların uyması gerekenleri) ifşa ettiği iddiasındaki kitaplardan çok da farklı değildi. İkisi de ilişkinin belli evrelerinde kişinin yapması ve yapmaması gerekenler kadar karşı taraftan beklemesi

44. Burgonya Dükü'nün 1401'de Sevgililer Günü'nde topladığı ve "alçakgönüllülük, onurluluk, övgüye layık olma, tüm leydi ve matmazellerin hizmetinde olma gibi yüksek değerlerin şaşmazlığını, gücünü ve uygulanmasını temel alarak" yürütülen *la court amoreuse*'a altı yüz kişilik bir kalabalık katılmıştı.

ve beklememesi gerekenlerin de olduğu görüşüne dayanır.[45] Capellanus (Chapelain, 2004, s. 64/170) bize, bir aşk mahkemesinde kontesin, sevilmek isteyen fakat âşığını sevmeyi reddeden bir kadının "iki yüzlü" olduğuna hükmettiğini anlatır. Capellanus'un bahsettiği bir çift örnek daha var, onlar da şunlar:

Savaşta cesurca savaşırken gözünü veya bedeninin başka bir parçasını kaybeden bir adamı âşığı değersiz ve bakması zor bularak reddetmişti. Bu adamın başvurduğu aşk mahkemesine başkanlık eden Ermengarde de Narbonne'in hükmü şöyle oldu:

> Savaşın olağan tehlikeleri yüzünden, cesurca savaşan herkesin başına gelebilen musibetler sebebiyle bir uzvunu kaybeden âşığını aşkından mahrum bırakan bu kadının hiçbir onur sıfatına layık olmadığını ilan ediyorum. Genelde erkeğin cesareti kadının aşkını canlandırır ve sevme arzusunu bir hayli besler. O halde cesaretin doğal bir uzantısı olan uzuv kaybı neden bu âşığın, kadının sevgisini kaybetmesine neden olsun ki? (s. 71-2/174)

Diğer bir davadaysa bir adamla kadın arasındaki ilişkiye aracılık eden ikinci bir adam, sonunda kadını kendisi baştan çıkarmıştı. Champagne Kontesi altmış leydi eşliğinde topladığı aşk mahkemesi sonucunda kendilerine başvuran mahcup adama hükmünü şöyle bildirmişti:

> Böylesi bir suistimale iştirak etmekte beis görmediği düşünüldüğünde tam kendisine layık bir kadın bulduğu anlaşılan bu gizli âşık [aracı] bırakın habis yollarla edindiği aşkının

45. *The Rules* adlı kitapta açıkça belirtildiği üzere bu tür kurallar erkekler için bağlayıcı değildi, yine de kadınlar ve anneleri bu kuralların uygulanması için bastırmalıydı. Kuralları gözardı etmek enkazla sonuçlanırdı ki bu da Amerika bağlamında evlenmemek anlamına geliyordu.

dilediğince keyfini sürsün, kendi değerini yine kendi ortaya koymuş bu kadın arkadaşıyla gününü gün etsin. Ancak bu ikisi bundan sonra başka biriyle aşk yaşamaktan men edilmeli, leydilerin veya şövalyelerin toplantılarına çağrılmamalıdır zira adam şövalyelerin, kadın da leydilerin davranış kurallarına uygun hareket etmemiştir. (s. 72–3/174)

Bu tür aşk mahkemelerinde (ve günümüzde aşkta yapılması gerekenleri anlatan kitaplarda) vurgulanan, insanlar arasındaki aşkın basit, otomatik, biyolojik temelli bir duygu veya faaliyet olmadığı; aksine erkek veya kadın eliyle oluşturulmuş geleneklerden, kurallardan, koşullardan, evrelerden ve doğal bir sondan oluşan hayli yapılandırılmış bir faaliyet olduğudur.[46] Hayvanlar âleminde erkekle dişi arasındaki ilişkilerin biyolojik belirlenimli hedefi elbette türün devamıdır. Tarih boyunca farklı dönem ve kültürlerde insanlar arasındaki aşkı düzenlemek için uydurulmuş kural ve geleneklerinse büyük kısmının üremeyle ilgisi yoktur; bu özellikle de soylu aşk dönemi için geçerlidir çünkü o dönemde cinsel ilişki ağırlıklı olarak gündemdışıydı ve evlilikdışı bir ilişkiden çocuk sahibi olmak gibi bir hedef katiyen sözkonusu değildi.

Dolayısıyla erkeklerin dışarı çıkıp, beğendikleri bir kadının kafasına sopayla vurup, sonra onu sürükleye sürükleye mağaralarına getirmektense onları baştan çıkarmaya çalıştığı "medeni" süreç, yani kur yapma süreci, kültürün bir ürünü, bir tür estetik veya şiirsel icattır. XX. Seminer'de Lacan kur yapma anlamına gelen daha eski bir tabir olan "aşk yapma"yı [make love] kullanır (artık hem Fransızcası *faire l'amour* hem de İngilizcesi

46. Hayvanlar âleminin bazı erkek ve dişi üyeleri bir çift olarak yaşam boyu bir arada kalsa bile onlarda *evlilik kurumu* gibi bir şey olmadığı aşikâr. Haliyle onların bu faaliyetinin nihai maksadı evlilik olamaz. (Aşk mahkemeleriyle ilgili 19. yüzyıla ait bir anlatı için, bkz. Stendhal, 2004, s. 318-30/275-83.)

"make love" hemen hemen yalnızca cinsel birleşme anlamında kullanılıyor*) ve bu tabirdeki *yapma* kısmının üretme, yaratma olarak anlaşılması gerektiğini vurgular. Dolayısıyla aşk şiirsel bir üretimdir; insanın estetik faaliyetinin ürünüdür. Aşk belki de insanlarla hayvanlarda ortak olan bir tür bağlanmayla başlar, itici gücünü oradan alır, ardından bazı kural ve ritüeller onu çevreler, baştan yazar ve genelde bambaşka bir şeye dönüştürür.

Hayvanlarda da çok çeşitli kur yapma ritüelleri olsa da bunlar, mesela bir grup kardinal kuşundan diğerine farklılık göstermez veya son bin yılda pek değişmemiştir. İnsanlardaki kur yapma ritüelleriyse ülkeden ülkeye, dönemden döneme belirgin ölçüde farklılaşır.

Romantik Aşk

İyi evlilikler vardır ama hiçbiri tat vermez.

La Rochefoucauld, 1967, Maxim 113

Muhtelif yazarlar romantik aşkı bazen överek bazense yererek tasvir etmişlerdir. Shulamith Firestone'un (1970) *The Dialectic of Sex* kitabına göre romantik aşk, kadınları olduğu yerde tutmak ve çiftlerin ekonomik ve politik sisteme başkaldırmasına engel olmak amacıyla yapılmış kapitalist veya ataerkil bir planın zirvesidir. Philip Slater da (1970) *The Pursuit of Loneliness*'ta hemen hemen aynısını savunur. Oysa *Cesur Yeni Dünya*'da Aldous Huxley (1932), hatta belki Walter Benjamin romantik aşkın devrimci bir potansiyel taşıdığına, insanı totaliter sistemlere savaş açmaya ittiğine inanır. Evlilik de benzer şekilde bazen yüceltilmiş, bazense kötülenmiştir; kimi zaman aşkı evliliğin koruduğu dü-

* Aynısını Türkçe için de söyleyebiliriz. Eskiden "Gençler sevişerek evlenmişler" örneğinde olduğu üzere sevişmenin flörtleşme anlamı vardı. Ancak günümüzde sevişmek tabiri büyük oranda cinsel ilişkiye istinaden kullanılıyor. –çn

şünülmüş, kimi zamansa aşktan eser bırakmayan bir tür kölelik gibi yansıtılmıştır.

Evlilik zaman zaman aşkın büyüyüp serpilmesini teşvik etmek için değil de kuşaktan kuşağa aktarılacak mülklerin kaygısıyla geliştirilmiş bir kurum olarak tanımlanır. Ataerkil toplumda mülk geleneksel olarak babadan oğula geçtiğinden, babalar mal varlıklarını devredecekleri bu çocukların gerçekten kendilerinden olduğuna emin olmak istiyorlardı. (Mülkiyet ilişkileri genellikle bundan daha karmaşıktı ve bildiğim kadarıyla, erken Roma döneminde kızlarla erkekler arasında eşit miras dağılımı yapılıyordu, 12. veya 13. yüzyıla dek kadınlar ailelerinden kalan mülkleri evlendikten sonra bile serbestçe yönetebiliyor, istedikleri kişiye bırakabiliyorlardı.) Evlilik kısmen de olsa kadınların kocalarına sadık kalmaları ve böylelikle erkekleri yasal mirasçılarının gerçekten de kendi kanlarından geldiğine temin etmek amacıyla tasarlanmıştı.

Gelgelelim bazı sosyobiyologlar evlilik kurumunu asıl yaratanın kadınlar olduğunu düşünür. Onlara göre bunun sebebi iki cinsiyet arasındaki genetik asimetridir: Sosyobiyologlar erkeklerin biyolojik olarak, olabildiğince çok sayıda kadını hamile bırakmak üzere programlandığına, kadınlarınsa bebeklerine en iyi şekilde bakacak, onu koruyacak kişiyi seçmeye odaklanan bir donanıma sahip olduğuna inanırlar (bazı kuş türlerinde dişiler kur yapma döneminde erkeğin kendisini nasıl beslediğine bakarak muhtemelen ileride potansiyel yavruları nasıl besleyeceğini değerlendirir). Bazı araştırmacılar kadınların aldatma davranışını incelemiş ve yumurtlama döneminde evli kadınların sanki hamile kalma ve en iyi genetik malzemeye erişme şansını artırmak istermişçesine çoğunlukla birden fazla cinsel partnerinin olduğunu, ama dışarıdan bakıldığında bebeğe bakacak, onu koruyacak erkeğe sadık kalıyormuş gibi göründüğünü ortaya koymaya çalışmıştır (bkz. Baker ve Bellis, 1995).

Ortaya çıkış sebebi her ne olursa olsun, bir kurum olarak evlilik adını duyduğum her kültürde mevcut. Katolik Kilisesi'nin evliliğe ilişkin tutumlarına baktığımızda, ilk başta evliliğe karşı olduklarını, üyelerinin manastırlara ve rahibe okullarına girmelerini tercih ettiklerini görürüz. Ancak sonradan fikrini değiştirerek evliliği kabullenmiş, örneğin yüzlerce yıl boyunca kilisenin kapı önündeki basamaklarında yapılan nikâhların kilisenin içine alınmasına izin vermiştir. Ayrıca Eski Ahit'te yazdığı gibi aşk ile evliliğin el ele yürüdüğü görüşünü desteklemeye başlamıştır (daha önce aşk yalnızca Tanrı'ya duyulan bir şeydi, evlilikse yoz bedenin işiydi). Günümüzde çoğu dini gelenek evlilikle aşk arasında kurulan bu bağlantının arkasında, anaakım Amerikan kültürü de bu bağlamdaki görüşleri tüm gücüyle destekliyor.

Ne var ki, daha önce de gördüğümüz üzere, soylu aşk geleneğinde bu tür bir destek sözkonusu değildir. Capellanus şöyle der:

> Aşkın evlilikte kendine yer iddia edemeyeceği aşikâr. Elbette eşler birbirine güçlü, sınırsız bir duyguyla bağlı olabilir ama bu duyguya aşk diyemeyiz çünkü aşkın tanımı bu değildir. Aşk dediğimiz, gizli saklı, kaçamak kucaklaşmaların tadını tutkuyla çıkarmak gibi başıboş bir arzu değil de nedir? Peki birbirlerine ait ve birbirlerinin arzularını dilediklerince tatmin edebilen eşlerin kucaklaşmaları nasıl gizli saklı, kaçamak olabilir? (Chapelain, 2004, s. 17/100)

Capellanus'a göre, evliliğin sadakate ilişkin kurallarını çiğnemeden aşk mümkün değildir ve "evliliğin bağları beklenmedik şekilde ortaya çıkarması, aşkı hızla kaçırır" (s. 42/156). Taraflardan bir veya ikisinin halihazırda evli olduğu soylu aşkta, ikili arasında yasal veya dini herhangi bir birlik kurma-

nın imkânsızlığının aşkı iyice alevlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu da, bugün "romantik aşk" dediğimiz kavramın tanımına epey uyar. (Dikkat ederseniz, Fransızcası *romanesque* olan "romantik" sözcüğü *roman*dan, yani ilkin Fransız şiirindeki kurmaca anlatıya ardından da bugün bildiğimiz kitaplara istinaden kullanılan bir sözcükten türemiştir. Dolayısıyla, romantik aşk daha en başından insanın kurmaca hikâyelerde okuduğu türden aşk olarak tanımlanmıştır.) Böyle çiftlerin (bırakın ilişkilerini cinsel nihayetine erdirmeyi) bir arada fazla zaman geçirmeleri bile imkânsız değilse de hayli zordu. İlişki tamamen yoğun, tutkulu, romantik aşk odaklıydı ve buna yazılan şiirler, söylenen şarkılar, aşk uğruna atılınan maceralar eşlik ediyordu.

Soylu aşk sevgiliyle tam bir büyülenmeyi; patolojinin sınırında, neredeyse marazi (belki *stalker*'larda olan cinsten?) bir saplantı ve yüksek düzeyde idealizasyon gerektiriyordu. Cervantes'in *Don Quixote*'sinde, yanlış yollara sapmasıyla meşhur şövalyemiz basit bir çiftçi olan Dulcinea'yı prenses zanneder ve ona sırılsıklam âşık olur. Hakkında hiçbir şey bilmemesine rağmen, onu en şaşaalı meziyetlerle donatır:

> [...] herhalde mertebesi en aşağı prenses olmalı, ne de olsa benim kraliçem, leydim ve güzelliği insandan öte, zira insan ona bakınca şairlerin kadınlarına atfettiği tüm o imkânsız, fantastik güzellikleri görebiliyor. Saçı altın, alnı cennet bahçesi, kaşları göklerden inme iki kemer, gözleri birer güneş, yanakları gonca, dudakları mercan, dişleri inci, boynu kaymaktaşı, memeleri mermer, elleri fildişi, cildi kar sanki ve iffetiyle gözlerden gizlediği her ne varsa, inanıyorum ki, aklı başında birinin kıyaslayamayacağı, yalnızca methedeceği cinsten olmalı (Cervantes, 1995, s. 64)

Ona atfettiği özelliklerin ne kadar basmakalıp olduğu dikkatinizi çekti mi? Soylu aşk şiirlerinde bahsedilen kadınlardan herhangi biri olabilir bu.[47]

Ortaçağda evlilik dini, sosyal, ekonomik ve politik bir kurumdu. Evliliğinde mutluluğu yakalamayı bekleyen insan sayısı çok azdı, hemen herkes aşkı evliliğin dışında arıyordu. Bazı yazarlara göre, bugün bildiğimiz aşkın mucidi soylu aşk şairleridir. Gelgelelim, Antik Yunan ve Roma dönemlerine üstünkörü baktığımızda bile görürüz ki o dönem icat edilen aşkın kendisi değil daha ziyade kur yapma *biçimidir.*

18. yüzyılda Mary Wollstonecraft Shelley kitabı *Vindication of the Rights of Woman*'da (1792) evliliği açıkça lüzumsuz bir tören olarak tanımlamış, aşk ile evliliğin birbiriyle nispeten uyumsuz olduğunu ifade etmiştir (daha sonra kendisi, meşhur anarşist William Godwin'le evlenmiş ancak çift hiçbir zaman aynı çatı altında yaşamamıştır). Wollstonecraft'tan da önce, 17. yüzyılda, Madeleine de Scudéry evliliğe hiç inanmadığını açıkça dile getirmiştir. Romanı *The Story of Sapho*'da Prens Tisander, bir kocanın sahipten veya tirandan farksız olduğunu, bu yüzden asla evlenmeyeceğini söyleyen Sapho'ya âşık olur (Scudéry, 2003, s 20).[48]

47. 1600'lerin başında yazan Cervantes, *Don Quixote*'yi, o dönem sayıları çok olan, Yuvarlak Masa şövalyeleriyle ve leydilere yaptıkları inanılmaz jestlerle ilgili kitapları okumayı seven bir karakter olarak tasvir eder. Doğal olarak, bu tür kitaplar artık gezgin şövalyelerin kalmadığı, onlara ihtiyaç duyulmadığı dönemde, bir tür nostaljik jest olarak yazılmaya başlanmıştır: Sonuçta bizzat yaşamak varken, yazmanın lüzumu nedir ki? Oysa Avrupa'da ilk yayılanlar *Amadis of Gaul* gibi romanlar olmuştur ve nice genç erkeğin zihnini ulvi ideallerle doldurmuş, artık çok geride kalmış bir yaşam tarzına özlem duyulmasına sebep vermiştir.

48. Sapho ayrıca yalnızca bir köle istediğini söyler. Bu beyanatın sahibine âşık olan Prens Tisander'in psikolojik yapısını aşağı yukarı tahmin edebiliriz. Herhalde Jean-Jacques Rousseau'nunkinden çok da farklı değildir. Rousseau da elinde kamçıyla ata binen bir kadına görür görmez âşık olmuştur (gerçi Rousseau'nun aşkı muhtemelen simgeselden çok imgeseldi).

Fransız aristokrasisi yüzlerce yıl boyunca evlilik dışı yaşadıkları aşk ilişkileriyle meşhurdur. Bugün bile bu tür evliliklere "burjuva evliliği" deniyor. Bu evlilikler esas olarak, çocukların dünyaya getirildiği ve aynı sosyoekonomik düzeyden ebeveynlerce büyütüldüğü sosyal bir vitrin. İki partner de aşkı dışarıda arıyorlar. 1980'lerde Fransa Cumhurbaşkanı François Mitterand'ın bir metresinin (en azından, Anne Pingeot adında bir metresinin) olduğunu herkes biliyordu. Mitterand'ın başkan olduğu dönem boyunca kadının evinin önünde görevli polisler nöbet tutmuştu. Fransız basınında adı hemen hemen hiç geçmemişti çünkü bir Fransız politikacının özel yaşamı büyük oranda kendi bileceği iş olarak görülüyordu. Karısı da pek gücenmiş durmuyordu, belki de bunu doğal karşılıyordu.

Dominique Strauss-Kahn, 2011'de New York'ta tecavüzle suçlanana dek Fransa'nın bir sonraki cumhurbaşkanı olma yarışında önemli bir adaydı. Fransızların çoğu ne karısını sürekli aldatmasını ne de fahişelerle herkesin bildiği münasebetlerini ve kadınlara yönelik şiddet içerikli cinsel davranışlarını umursuyordu zira bir adamın seks hayatının evliliğiyle veya siyasetle pek ilgisi olmadığı kanısındaydılar. Bu bakımdan kitabı *Love in the Western World*'de evlilikle romantik veya tutkulu aşkın birbiriyle son derece uyumsuz olduğunu savunan Denis de Rougemont'un da bir Fransız olması herhalde şaşırtıcı gelmeyecektir.

Yakından bakıldığında Amerikalı siyasetçilerin pek azının eşlerinde ebedi aşkı bulduğu ve çoğunun evlilikdışı ilişkilerde aşk ve seks arayışını sürdürdüğü görülse de, Amerikan kültüründe bu durum felsefi bir mesele olarak değil, o kişinin kendi zayıflığı olarak algılanır, yani evlilik kurumunun aşk ile teorik uyumsuzluğunun bir sonucu değildir.

Kierkegaard'nun buna eşsiz bir yaklaşımı vardır: Ona göre evliliğin kutsal koşullarında çürüyüp giden bir aşk düpedüz yanlış türden bir aşktır, yani onun deyimiyle, Hıristiyan sevginin, vazi-

feye dayalı sevginin dışındadır. Sorun evlilikte değil, insanların birbirlerine besledikleri aşkın türündedir.

Kimileri aşkı yok edenin onu kurumsallaştırma çabası olduğunu savunur. Aşk ne kadar (ister dini, ahlaki ister başka türden) mecburiyet, görev haline gelirse, yanlış koşullarda ekilmiş bir bitki gibi kuruyup ölmesi o kadar muhtemeldir. Bu kişiler, "Birbirimizi gerçekten seviyorsak, aptal bir kâğıt parçasına neden ihtiyaç duyalım ki?" diye sorar.

Görücü usulü evlilikleri savunanların bir kısmı, aşkı çürütenin evlilik olmadığını söyler, asıl sorunu çağımızda romantizme ve tutkuya arkadaşlıktan, hayat arkadaşlığından, eşler arasındaki şefkat dolu sevgiden (yani "âşık olmak"tan veya şehvetten çok daha kalıcı bir sevgi türünden) daha fazla önem verilmesinde bulurlar. Romantizm ve âşık olmayı, geri kalan hemen her şeyi dışlamak pahasına bu kadar ön plana çıkaran kültürümüzün kendi çocuklarını ilişkileri sürdüremez hale getirdiğini, onları her daim yoğun tutku aramaya ittiğini belirtirler. Dolayısıyla bu kişiler (tabii düzenli olarak görüştüklerini varsayarsak) zaman içinde şiddeti kaçınılmaz olarak azalan o romantik aşkın yerini yavaş yavaş "şefkat dolu sevgi"ye bırakmasını (bazı psikologlara göre sıradan aşk ilişkilerinde süreç tam olarak böyle işler) kaldıramazlar. Romantik aşktan şefkat dolu sevgiye geçemeyince, tutku söner sönmez yeni ilişkilere yelken açarlar. Her bir partnerleriyle tutkulu dönemlerinde evlenir ve ardından, film yıldızlarında sıkça gördüğümüz üzere, romans bitince boşanırlar. Böylelikle uzun vadeli, derin, hayat arkadaşlığı tarzı aşkı hiç deneyimlememiş olurlar (belki de deneyimleme kapasiteleri yoktur zaten).[49]

49. Belki de, gene de çocukluğun erken dönemlerinde deneyimlenen, yabancılaşma ve ayrılıkla birlikte tamamen yitirilmese de bir hayli hasar gören o yoğun tutkuyu tekrar deneyimlemeye çalışıyorlardır. Bizim bu kadar aşina olduğumuz yoğun, romantik tutkuyu Amişlerin de yaşayıp yaşamadığını merak edebiliriz. Sonuçta onların narsisizmi (ki narsisizmin tutkudaki rolünün ne kadar önemli olduğunu gördük) çocukluğun erken dönemlerinde ciddi ölçüde baltalanır (Kraybill, 2001).

Burada muhtemelen sıkı bir kural yok: Bazıları evlilik sınırlarında kalıcı türden bir aşk bulabiliyor, bazılarıysa bulamıyor. Açık olan bir şey varsa, o da şiddetli romantik aşkın veya tutkunun nadiren uzun sürdüğüdür. İlişki boyunca ara ara (özellikle de yeni bir potansiyel rakip sahneye çıktığında veya tartışmalar sırasında) canlanabilir ama aşkın o ilk günlerinin ve haftaların düzeyine ileride nadiren erişilir.

Âşık Olmak (*à la Stendhal**)

Aşk tutkuların en güçlüsüdür [iktidardan bile güçlüdür]. Diğer tutkularda arzuların soğuk gerçekliği göz önünde bulundurması gerekirken, aşkta gerçeklik kendisini kişinin arzularına göre şekillendirir.

Stendhal, *Aşk*

Emma: "Bu uyuşukluk hissi, bu bıkkınlık, aptallık, oturup çalışmaya duyduğum bu isteksizlik, evdeki her şeyin sönük, tatsız gelmesi! Âşık olmuşum herhalde."

Austen, *Emma*

Aşk kitabında Stendhal (2004) iki farklı "billurlaşma" tasvir ederek, âşık olma evrelerini sistemli biçimde açıklamaya girişir.[50]

*Stendhal usulü. –çn

50. Stendhal (2004) *amour-passion* ya da "tutkulu aşk"ı yani tesadüfen veya kazara *(tuché)* âşık olunca ortaya çıkan aşkı, *amour-goût* ya da "görgülü aşk"la yani planlı olarak gerçekleşen ve tutkudan çok incelikle, ince zevklerle ilişkili olan aşkla kıyaslar: İnsan böyle yapması gerektiği için, "herkes böyle yaptığı" için yasak aşk yaşar. Stendhal'a göre aşk üçgenleri yalnızca görgülü aşkta önemlidir çünkü burada kadın, diğer kadınların erkeği hakkındaki düşüncelerini önemser. Tutkulu aşkta da diğer kadınların düşünceleri önemlidir ama sadece beş dakikalığına (s. 47/58).

Stendhal ayrıca, *amour-vanité* veya "kibirli aşk" dediği, kişinin kendine bir "ödül" partner seçtiği (buna belki belli bir statüye, şöhrete, servete veya iktidara sahip bir fallus da diyebiliriz), bu partnerin kendisini iyi gösterdiğine ve başkalarının gözündeki değerini

"Birinci billurlaşma" sürecinde erkek, aşkından emin olduğu bir kadını bin farklı kusursuzlukla bezer (s. 30/45); neden aşkından emin olması gerektiği Stendhal'in açıklamalarında net değildir ama her halükârda erkeğin kadının özelliklerini abarttığı söylenebilir.[51] "Hazlar sevilen nesnenin kusursuzluğuyla ve 'O bana ait' düşüncesiyle artar" (s. 31/46). Kimse mükemmel olmasa bile birini mükemmel hayal etmenin bir tür kuruntu olduğunu düşünürsek, üstüne birde "O, bana ait" iddiası eklenince iyice bir tür psikotik kesinliğin kokusu gelmeye başlar!

"İkinci billurlaşma"ysa âşığın zihnindeki sabit soru veya şüpheyi merkez alır. Sözkonusu şüphe, kadının onun aşkına gerçekten de karşılık verip vermediğine ilişkindir. Stendhal bu noktada iki seçenek olduğunu söyler: "kahredici ve leziz" (s. 33/47). Sahiden de, Stendhal tutkuyu canlı tutanın büyük oranda karşılıklı aşka dair bu şüphe olduğu kanısında gibidir. Bu sayede âşık hep diken üstünde, parmak ucunda, tereddütte kalır, zihnini hep "leziz" düşünceler meşgul eder. *Bu, sıkıntının tam tersidir.*

Denebilir ki, Stendhal'e göre âşığın ilgisini canlı tutan, aşk metaforunun (sevilen kişinin sevgiliye dönüşüp dönüşmeyeceğinin) belirsizliğidir. Kadının da onu sevdiğinden emin olduğunda, bıkabilir. Hiç kuşkusuz, kadının ruh halinin aniden değişmesiyle, hırçınlığıyla sürekli olarak yaşanan çalkantı ve belirsizlik olmasa, âşık ona karşı kayıtsızlaşır, tutkusunu kaybederdi. Tam da bu nedenle, kadının toplumsal oyuna ayak uydurarak erke-

artırdığına inandığı aşk türüyle de tutkulu aşkı kıyaslar. Kibirli aşkta böyle bir partnerle hava atmak insanın özgüvenini yükseltir. Kibir kısmını çıkarırsak, der Stendhal, geriye pek bir şey kalmaz (s. 27-8/43-4). Kişi böyle bir ödülü varken mutludur ama bu denli değerli gördüğü kişi gidince üzülür. Böylesi bir terk edilme durumunda, terk eden kişiye tutkuyla bağlı olduğuna inanabilir insan, oysa yalnızca kendi gururu incinmiştir.

51. İlk billurlaşma (veya ilk bakışta aşk) Freud'un "birincil süreç" düşünce dediği şeyle ilgili olabilir. Buna göre, haz verici tahliyeyle bağdaştırılan erken döneme ait bir imgeyle (örneğin bir ebeveynle) yeni bir imge (yani yeni bir partner imgesi) arasında algısal bir kimlik oluşturulur. Bu tür birincil süreç düşünmede, mevcut durumda kendi kendimize işlerin (kimliğin) arzu edilen bir versiyonunu tahayyül ederiz.

ğin teşebbüslerine çoğu durumda direnip ancak ara sıra yenik düşmeye ne kadar meyilli olduğu önemlidir. Kadın arzuyu canlı tutabilmek için erkeğin pençesinden kaçmak zorundadır; "aşk denen bu budalalık, bu delilik [...] erkeğe *bu dünyada hiçbir canlının tatmadığı kadar büyük hazlar* verir" (s. 35, n/49 n. 1) diye düşünen Stendhal de kadınları bu davranışlarından dolayı takdir eder. Acaba burada yaşanan tereddüt, serveti eriyip giden, her zar atışında tir tir titreyen bir kumarbazın yaşadığı tereddütle aynı mıdır? Billurlaşma kumarda da yaşanır, der Stendhal (s. 39/52).

"Aşkın süresini temin eden, kişinin aşkı her daim *sevilme veya ölme meselesi* olarak gördüğü ikinci billurlaşmadır" (s. 34/48). Aşkın karşılıklı doğası öyle önemlidir ki, kişi karşısındakinin aşkına sahip olamadığı takdirde ölmeye hazırdır veya ölecektir. Gelgelelim, bir yandan da aşkın karşılıklı olduğundan asla emin olmamalıdır! "İkinci billurlaşma, kendilerini sevgililerinin kollarına çabucak bırakıveren kadınlardan anlaşılacağı üzere, aşkta hemen her zaman eksiktir" (s. 35/48).

Dolayısıyla, Stendhal'e göre aşkın doğuşuyla (kişinin karşı tarafın sevgisinden emin olmasıyla) birlikte önce ilk billurlaşma yaşanır ama onun için asıl değerlisi, tamamen şüphe temelli olan ikinci billurlaşmadır (s. 37/50). İlk billurlaşma sanki doğası gereği kuruntu ürünüdür; âşık olunan kadın hakkında henüz pek bir şey bilinmezken ona her tür kusursuzluk atfedilir, onun da bu aşka karşılık verdiğine şüphe duyulmaz. İkinci billurlaşmadaysa şüphe vardır ve bunun daha nevrotik yapıda olduğu söylenebilir. İlk billurlaşmada, âşık olma deneyiminde bir tür "psikotik an" yaşanır. Bunu Lacancı terminolojideki imgeselle bağdaştırabiliriz zira burada ötekiye dair edinilmiş bir bilgiye dayanmayan, yalnızca onun mutlaka sahip olduğuna inanılan türlü kusursuzluklara ilişkin fanteziler, hayaller sözkonusudur.

Başlangıçtaki (bana göre nadiren yaşanan) "o bana ait" kanısını bir kenara bırakıp Stendhal'in âşık olma deneyimine ilişkin

tasvirine itimat edeceksek, bence birinci billurlaşmayı aşkın imgesel yüzlerinden biri olarak düşünebiliriz. Ayna evresi döneminde oluşan ideal benlik imgemize libidonun esrik yatırımı, âşık olduğumuz anda karşımızdaki kişiye dair imgemize yapılan esrik yatırımla aynalanır, yansıtılır veya bu ikisi paralellik gösterir. Gerçekten de, billurlaşmanın bu ilk evrelerinde sevgiliyi kendine benzetme eğilimi egemendir: Kişi, kendinde olmasını istediği kusursuzluk emarelerinin aynısını karşı tarafa atfeder. Bu evrede sahiden ben ve öteki epey birbirine karışır.

Aşkın bu imgesel içeriği, Platon'un *Şölen*'indeki simgesel içerikle taban tabana zıttır. Platon'da arzunun eksiğe ve aslen arzulamaya devam etme isteğine dayandığı söyleniyordu. Sistemli biçimde konuşacak olursak, diyebiliriz ki *tutku her zaman aynı şeyi* (kendisini de başkasını bulduğu kadar kusursuz bulmayı) *ister; arzuysa başka* (yeni, farklı) *bir şey ister.* Arzuda isimler sürekli değişebilir; arzu sürekli oradan oraya, bir nesneden diğerine sıçrayabilir... ta ki, elbette, *objet a*'sı onu durdurana kadar. Belki tam da bu yüzden, Platon *Şölen*'de, aşk tanrısı Eros yerine (yani daha önce herkesin yaptığı gibi arzunun kendisi yerine) âşık olduğu insanı öven tek kişinin Sokrates'teki *agálmata*'yı gören Alkibiadis olduğunu söyler. Sokrates'in bu övgüsü, Stendhal'in büyük oranda tanımadığı kadınları binlerce kusursuzlukla donatmasından oldukça farklıdır. Bunun da sebebi, Alkibiadis'i harekete geçirenin *i(a)* değil, *objet a* olmasıdır.

Kliniğe daha uzak düşen başka bir hususa dikkat çekecek olursak, Stendhal tarihçilerin ve kültür eleştirmenlerinin itiraz etmesi muhtemel müstesna bir iddiada bulunur: ABD'de billurlaşma imkânsızdır çünkü buradaki insanlar fazla akılcıdır (s. 184/164 ve 257/225)." Arzuyu Avrupa'da kısıtlamalar alevlendirir, ABD'deyse özgürlük köreltir" (s. 263/229). Aşk oyununu yere göğe sığdıramayan Stendhal, aşk alanında bu tür manevraların pas geçildiğine inandığı ABD gibi ülkeleri eleştirir. Ayrıca

kızların yatağa atlayıp erkek taliplerini tatmin etmeye hazır olduğunu düşündüğü Almanya gibi ülkeleri de eleştirir. Bu onun için fazla "doğal" bir tutumdur ve kendi kafasındaki tutkulu aşkın billurlaşmasına izin vermez. Stendhal'e göre kadınların direnmeyi, oyunlar oynamayı, taliplerine işkence etmeyi ve duygularını gizlemeyi, erkeklerinse tüm bunlara kayıtsız kalıyormuş gibi yapmayı öğrendiği ülkelerde tutku zirveye ulaşır.

Stendhal ayrıca, başka insanların kulağımıza çalınan duygularını bizzat yaşamak istediğimiz için de âşık olduğumuza işaret eder (bunu nükteli bir dille, "aşk, Ötekinin aşkıdır" veya "tutku Ötekinin tutkusudur" diye de ifade edebiliriz): "Cenevre ve Fransa'da [...] insanlar roman kahramanı gibi yaşamak için on altı yaşında sevişir, sonra da her an, her gözyaşında kendilerine 'Benim Julie d'Etanges'dan ne farkım var?' diye sorarlar" (s. 261/227). Julie d'Etanges, Rousseau'nun 1761 tarihinde yayımlanan ve 18. yüzyılın en çok satan, okurunu en çok ağlatan romanı olduğunu söyleyebileceğimiz *Julie Yahut Yeni Heloise*'de yer alan bir karakterdir. Burada, aşkta taklidin nasıl ağır bastığını görüyoruz, ki La Rochefoucauld da benzer bir tespit yapar (1967, s. 36/57): "Bazı insanlar, başka insanların aşktan bahsettiğini duymasalar asla âşık olmazlardı."

Aşkın Diğer Dil ve Kültürleri

Yeni romans yeni haz demekse, neden eksik kalasınız ki?
Üstünde hak iddia edemediklerimiz, sahip olduklarımızdan daha tatminkârdır.
Başkalarının tarlasının mahsulü bizimkinden
iyidir; Komşumuzun ineğinin memeleri, bizimkinden daha
dolu değil midir?

Ovidius, *Aşk Sanatı*

Kendini tamamen, sanki artık yokmuşçasına kaybetmek, kendini artık duyumsayamaz hale gelmek, kendini hiçliğe indirmek bir insanlık hali değil, ilahi bir deneyimdir.

Saint Bernard of Clairvaux, 1995

Bu bölümde çeşitli geleneklerden çıkan aşkla ilgili çok sayıda tabire dikkat çektim. Ama pek çok başka gelenekten doğan daha niceleri de var. Bazı dini ve mistik geleneklerde "esrik aşk"a ağırlık verilirken çok sayıda dini, romantik ve/veya cinsel bağlamda Amişlerdeki *Gelassenheit* kavramıyla da benzer olduğunu söyleyebileceğimiz (bkz. Kraybill, 2001, özellikle s. 29-43) "teslimiyet" ("vazgeçiş" veya "tatlı teslimiyet") ön plana çıkarılır. "Tatlı teslimiyet" kavramı Amişlerin yaşamının her alanında büyük öneme sahiptir; bu ister (yerel cemiyet düzenleri olan) *Ordnung*'un taleplerine boyun eğmek ister ebeveynlerine ve yaşlılarına riayet etmek isterse Amiş olmayanların, Amişlerin giyim ve yaşam tarzlarıyla alay etmesine göğüs germek olsun. Amişlerin Tanrı'nın iradesinin önünde diz çökmeyi, aile ve cemiyetlerinde kendi isteklerinden vazgeçmeyi gerektiren yaşam tarzının en azından bir süreliğine sıkıntı yarattığı ama kendi içinde tatminkâr olduğu söylenir.

Cinsel düzlemde bunu, hani deriz ya, "ayaklarımızın yerden kesilmesine" izin vermeye, kendimizi bir başkasına teslim etmeye benzetebiliriz. Bu da bir anlamda, kendimizi bir başkasında kaybetmeyi gerektirir. Kendini başkasında kaybetmeyi çoğu insan cazip bulur ama derecesi kişiden kişiye değişir. Sevgilinin kollarında uzanırken zamanın durduğunu, zihnimize musallat olan tüm o sıkıcı düşüncelerin ve aptalca endişelerin sustuğunu, şu veya buna erişmek için bitmek bilmez uğraşlarımızı unuttuğumuzu veya tatlı bir boşluğa düştüğümüzü fark ederiz.

17. yüzyıl yazarlarından Honoré d'Urfé'ye (1935, s. 23) göre,

> [...] âşık olmak kendi içinde ölüp bir başkasında yeniden doğmaktır; insan sevdiği kişiyi memnun ettiği ölçüde kendini sever, kısacası sevmek aslında kendini, eğer mümkünse tamamen sevilen kişiye dönüştürme istediğidir.

Teslimiyet bir anlamda çabalamaktan vazgeçmektir ve Katolik teolojisindeki Zarafet kavramıyla ilişkilidir. Eğer doğru anlıyorsam, Zarafet bizde kendiliğinden olan bir şeydir, yani örneğin Budistlerdeki Nirvana gibi insanın ulaşmaya çalışacağı bir şey değildir.

Aşkla ilgili Doğu geleneklerine, konuyla ilgili cehaletimden dolayı özellikle girmedim. Bu devasa boşluğu burada doldurmaya çalışmayacağım fakat duyduğum kadarıyla Japonların ailevi sevgi için *ninjo* diye şefkat ve merhamet gibi daha insani duygular barındıran özel bir sözcüğü varmış. Japon trajedilerinde de *ninjo* genelde *giri* ile zıt bir şey olarak tasvir edilir (*giri* bazı yerlerde "tutku" olarak tercüme ediliyor). Öyle ki bu çatışma kahramanın ölümüyle sonuçlanır. *Ninjo*'yu belki bizdeki "kardeşçe sevme"ye veya "aile olma duygusu"na benzetebiliriz ama tabii Batı kültüründe herhangi bir sözcükle karşılanmayan yanları da olabilir.

8*
Platon'u Lacan ile Okumak
Platon'un Şölen*'i Üzerine Ek Notlar*

Şimdi Lacan'ın *Şölen* yorumuna geri dönelim. Dikkat ederseniz Lacan, Platon'un epey kurnaz olduğu ve bu diyaloğun nasıl seyretmesini istediğini muhtemelen gayet iyi bildiği varsayımı üzerinden hareket eder. Son yüzyıllardaki bazı okurlar, *Şölen*'deki Alkibiades'in gelişinden sonraki her şeyin Platon tarafından saptırıldığı veya daha sonra başka bir yazar tarafından ilave edildiği düşüncesine kapılmış, Platon'un en azından feraseti güçlü okurlarının gülünç bulacağı düşüncesiyle kaleme aldığı konuşmaların bazılarını çoğu okur oldukça ciddiye almıştır. Bambaşka bir yüzyılda yaşayan ve Antik Yunan'a hâkim olmayan bir okur için buradaki ironiyi tespit etmek hayli güç olsa da Platon'un metinlerinin yüzeysel (veya ezoterik) anlamının, gizli (veya ezoterik) anlamlarıyla çoğu zaman tamamen zıt düştüğü bilinmektedir. Örneğin Lacan, Pausanias ve Agathon'un söylediklerini oldukça saçma bulur ve Platon'un kıvrak zekâlı okurlarının bunu fark edeceğini umduğuna inanır.

Şölen'de Biçimle İçerik İlişkisi

Lacan'ın (siz okurların zihninde taze olduğunu umduğum) *Şölen* tartışmasından gönül rahatlığıyla çıkarabileceğimiz sonuçlardan biri, bana göre, diyaloğun ilerleyişinin, paradokslarının ve geçişlerinin aşkın ilerleyişi, paradoksları ve geçişleriyle

yakından ilişkili olduğudur. Eğer diyaloğu takip etmek zorsa, eğer geçişler ara sıra kafa karıştırıyorsa, eğer Platon'un bizi nereye sürüklediğini kestiremiyorsak, ironi mi yaptığından yoksa ciddi mi olduğundan emin olamıyorsak bu zorlukların, kafa karıştıran bu soru ve çıkmazların hepsi aşkın alametifarikalarıdır. Aşk ilişkisinde nereye sürüklenmekte olduğumuzu, bu yolun anlamlı bir şeye mi çıkacağını yoksa kafa üstü mü çakılacağımızı elbette her zaman bilemeyiz.

3. Bölüm'de belirttiğim gibi, Lacan'a göre (2006a, s. 620) Freud, Fliess'e yazdığı mektupta *Rüyaların Yorumu*'nu yazmaya dolambaçlı bir yoldan devam etme isteğinden yakınırken, kitaptaki açıklamalarını ortaya koyarken yapmak zorunda hissettiği manevraları aslında ele aldığı konunun, yani bilinçdışının doğası mecbur kılıyordu. Diğer bir deyişle, Freud'u böyle dolambaçlı bir yol izlemeye iten, oldukça zor olan bilinçdışına ulaşma uğraşıydı. Hatta Lacan bir adım ileri gidip *bilinçdışının bu manevraların ta kendisi* olduğunu bile öne sürer.

Belki aynısını Platon'un *Şölen*'i için de söyleyebiliriz: Aşk diyalogdaki manevraların ta kendisidir. Aşkın doğasıyla ilgili kulağa makul gelen bir şey söyleme çabası Platon'u önce saçma, sonra ciddi, sonra tekrar saçma konuşmalardan yararlanmaya iter; ardından da söylendiğine göre aşk hakkında bir şeyler bilen Sokrates'i sahneye koyar. Hatta aşk, güya Sokrates'in hakkında bilgi sahibi olduğunu iddia ettiği tek şeydir (ama *Lysis*'te bunu nasıl açtığına bir bakın, bu kitapta kimin kime âşık olduğunu tespit edebildiğini söyler ve ekler: "Başka şeylerden pek o kadar anlamam ama seven yahut sevilen bir insanı ilk bakışta fark etmek bende tanrı vergisi bir şeydir"* (204c))[1]

* Türkçesi: Sabahattin Eyüboğlu, Sosyal Yayınları, 2001. –yhn

1. Bu, aşk hakkında her şeyi bilmekten çok daha sınırlı ve inceliklidir: Sokrates aşkı başkalarında görür ve kimi sevdiklerini tahmin edebilir. Bunu Jane Austen'ın *Kül ve Ateş*'indeki Bayan Jennings'den daha iyi yapıp yapamadığı ise tartışmaya açıktır!

Platon, Sokrates'in yerine başka birini (Diotima'yı) konuşturur. Diotima da önce Sokrates'in kendi geliştirdiği sorgulayıcı yaklaşımı benimser ama ardından mitlere kayar ve nihayetinde Sokrates'in hemen hiç tasvip etmeyeceği büyük spekülasyonlara sığınır. Platon bunun üstüne, davetin atmosferini ve gidişatını tamamen değiştiren iki şamatalı olayla konuşmayı kesintiye uğratır!

Görünüşe göre, diyalogda aşkın tartışılma biçimi aşkın tözüyle de yakından ilişkilidir. Bu diyaloğa performatif demek hafif kalacaktır. Belki diyaloğun *her geçiş ve paradoksunun aşkın asli bir parçası olduğunu* söyleyebiliriz. Bu da belki hiç şaşırtıcı olmayacak bir sonuca varmamıza yol açacaktır: "Aşk hiç özür dilemek zorunda olmamaktır", hatta "aşk sizde olmayanı vermektir" gibi havalı tabirlerle tanımlanamaz aşk. Aşk bir süreçtir, adım adım açılarak gözler önüne serilen bir şeydir, bir harekettir, kendi içinde turlar atıp sizi aklınızdan dahi geçmeyen yerlere götüren dolambaçlı bir yoldur. Dolayısıyla aşk bir çeşit faaliyet olabilir.

Biçim ve töz, hiç kuşkusuz pek çok konuda yakın ilişki içerisindedir. Bunun da sebebi doğrudan, bu konuları tartışırken kullandığımız dilin ve anlamlandırıcı sisteminin doğasıdır: İnsanların ilgisini derinden çeken bir konuya ilişkin bir şey simgeselleşmeye direnir ve bizi onu dolaylı, dairesel biçimde ele almaya zorlar. Acaba Platon bizim bu diyaloğun sonunda belli bir aşk kuramını kavramış olmamızı mı bekliyordu, yoksa bizi sadece bu şölen deneyimine (bazen önemli bazen boş konuşmaların bolluğuna, ardından Alkibiades'in içeri sarhoş girip yarattığı tantanaya, kendisine Agathon'un yanındaki onur makamını layık görüşüne, şölendeki gündemi belirleme hakkını gasp edişine, sonra da Sokrates'in yanında oturduğunu fark edince tamamen kayışı koparıp öfke krizi geçirmesine) mi maruz bırakmak istiyordu?

Bu etkiyi, oldukça yaratıcı bir analizanı ardı ardına gelen seanslar boyunca aşk hakkında ağdalı konuşmalar yapan, her seans konuyu başka bir yerinden ele alan ama nihayetinde içeride başka bir hasta varken bir hışımla seans odasına girip divandaki hastaya analistin kendisini nasıl delirttiğini, incittiğini, haksızlık ettiğini, isteklerinden mahrum bıraktığını anlatan bir analistin deneyimine benzetebiliriz. Analist haklı olarak kendisine "Bu analizan ne demeye çalışıyor? Bana ne iletmeye çalışıyor?" diye sorabilir. Bunu (sanki analizan belli bir etki yaratmaya değil de belirli bir şey söylemeye çalışıyormuş gibi) bir önerme seviyesine taşımaksa muhtemelen hata olacak veya konuyu fazlaca basitleştirecektir.

Lacan daha da ileri giderek şöyle der:

> Platon'un gösterdiği ancak, en azından ben böyle düşünüyorum ve bunun çok da cüretkâr olmadığı inancındayım, bir bakıma hiç ortaya çıkmayan veya gün yüzü görmeyen şey, bu zorluğun ana hatlarını çizdiği tablonun bize aşk hakkında kulağa makul gelen bir şey söylememizi engelleyen temel topolojinin bulunduğu noktayı göstermesidir. (s. 43)

Anlaşılan Lacan, bizim aşk hakkında kayda değer herhangi bir laf etmemize engel bir şeylerin olduğunu ancak bunun bile bizi denemekten alıkoyamadığını öne sürmektedir!

Bu bize, Lacan'ın ister psikanalitik olsun ister edebi veya felsefi, okuduğu metinlere yaklaşımına dair bir şey gösterir ki bunun örneğini pek çok seminerinde görürüz. Mesela Freud'a döndüğünde özellikle I. Seminer'den VII. Seminer'e kadar ve sonraki daha pek çok seminerinde Freud'un metinlerini mercek altına almıştır; VIII. Seminer, erken dönemdeki seminerler arasında Freud'dan belli bir metni okuma niyetinin açıkça beyan edilmesiyle başlamayan nadir örneklerden biridir. Lacan

okuduğu metinde ele alınan kuramın (tabii bir kuram olduğu müddetçe) ana hatlarının nasıl çizildiğine çok dikkat eder ama bir yandan da hem (az sonra göreceğimiz üzere) metinde kullanılan sözcükleri hem de metnin genel gidişatını, en azından bu gidişatta göze çarpan kırılmaları mercek altına alır.

Platon'un niyetinin ne olduğunu alenen tahmin etmeye çalışıp diyaloğundaki her bir konuşmanın aşkın başka bir yüzünü temsil ettiği sonucuna varmak mümkündür; mesela Aristophanes'in konuşması ilişkinin başında ötekiyle birleşmeye duyulan o yoğun arzuyu, Phaidros'unki aşk metaforunu ve sevgilinin dönüşümünü, Eryksimakhos'unki aşktaki beden ruh çekişmesini, Agathon'unki ilişkinin sakin, daha çalkantısız evresini yansıtır. Lacan ise bu yoldan gitmez; aşkın birazcık şu birazcık bu olduğunu veya belli başlı evrelerden geçtiğini savunmaz.

Basitleştirilmiş Bir Model Olarak Eşcinsel Aşk

Lacan VIII. Seminer'de eşcinsel aşkı masaya yatırmamız halinde aşkı basitleştirilmiş bir ölçek veya model üzerinden inceleme imkânı bulacağımızı, zira işleri bir hayli karıştıran cinsiyet farklarının devre dışı kalacağını söyler. "Yunan aşkı" (daha sonraki eserlerinde ortaya attığı bir sorunsal olan) cinsiyetler arası ilişkinin var olmaması sorununu bir kenara bırakmamızı ve aşkın doğasını insanlardaki cinsiyet farkının yarattığı çok sayıda karmaşıklık olmadan incelememizi sağlar. Diğer bir deyişle, bir bakıma aşkı cinsiyet farklarından soyutlayarak çalışmamız mümkün hale gelir.

Alternatif olarak, bazı insanlar eşcinsellik üzerine çalıştığımızda karşılaşacağımız aşkın doğasının karşı cins partnerler arasındakiyle aynı olmayacağını öne sürebilir. Oysa Lacan bu görüşü desteklemez: Aşk aşktır ve muhtemelen bir noktada bu denkleme cinsiyet farkını da ekleyip heteroseksüel aşkın

özgül yanlarını (tabii öyle bir şey varsa) detaylandırabiliriz.[2] Lacan'ın (2015) belirttiği üzere:

> *Şölen*'in Yunan aşkı zamanlarına ait olduğunu ve bu aşkın, tabiri caizse, "okullu" olduğunu yani öğrenciler arasında yaşandığını biliyoruz. Teknik sebeplerden ötürü (basitleştirme, örneklendirme ve model olarak kullanma bakımından) bu aşk kadınların da işin içinde olduğu aşklarda aşırı karmaşıklaşan kısımda hep dışarıda kalan bir bağlantıyı anlamamıza yardımcı olur. Bu bağlamda, bu okul [çocuğu] aşkı [*amour de l'école*] bize ve herkese aşk dersi verebilir [*d'école de l'amour*]. (s. 32)

Şimdi bu şölende Aşka, tanrı Eros'a methiyeler düzmek için yapılan konuşmalara bakalım.

Phaidros: Aşk ve Teoloji

Aşkı en eski ve büyük tanrılardan biri olarak konumlandırmak isteyen Phaidros, aşktan bahsetmenin teolojiden bahsetmek olduğu Hıristiyan geleneğinin ipuçlarını verir (Lacan, 2015, s. 44-5), ki Roma dönemindeki aşk tartışmalarının çoğunu teologların yürütmüş olmasının sebebi de hiç kuşkusuz budur. Antik Yunan döneminde, en azından kısmen görüş şuydu: Tıpkı öfke ve diğer duygular gibi, aşk da içimizdeki bir şeyden kaynaklanmaz (örneğin psikanalizin öne süreceği üzere erken dönemdeki bağlanmaların tekrarı değildir), bilakis onu bize tanrılar gönderir. Eğer işler yolunda giderse, tanrılar bizi

2. Sözkonusu eşcinsel aşk olduğunda cinsel farkın denkleme dahil olmadığı hususunda emin değilim: Her alanda olduğu gibi burada da, "dışarıda bırakılan" veya kenara ayrılanlar aşkın doğasında içeri alınanlar kadar söz sahibi olabilir. Nasıl ki heteroseksüellik dışarıda bıraktıkları (eşcinsellik) üzerinden, en azından kısmen, tanımlanıyorsa, eşcinsellik de, yine hiç değilse kısmen, dışarıda bıraktıkları üzerinden tanımlanmalıdır.

ödüllendirdi demektir; gitmezse, demek ki ya kaderde yoktur ya da tanrıları bir şekilde öfkelendirmişizdir.

Lacan bize tanrıların gerçeğe ait olduğunu ve gerçeğin açığa çıkma biçimlerinden biri olduğunu söylerken (s. 44, 82) doğanın (özünde var olan ve fırtına, şimşek, yıldırım, rüzgâr gibi doğa olaylarında tezahür eden) farklı yanlarıyla bağdaştırılan çok sayıdaki tanrıyı kastettiği açıktır. Bunlar bizim irademizden bağımsızdır, bize ne istiyorlarsa yapabilirler. Yunanlar gerçekliği, bir bakıma, geleceği öngörebilmek için kullanıyorlardı. Bir kuşun uçması, olacak bir şeyin habercisi veya emaresi kabul ediliyordu. Öldürülen bir hayvanın iç organlarının kendine has görüntüsünü gelecekten haber verecek şekilde yorumlamanın mümkün olduğuna inanıyorlardı. Her bir doğa olayı tanrıların yaptığımız şeyleri onayladığına veya onaylamadığına yoruluyordu. Yelken açtıysak ve deniz dalgalıysa, Poseidon bu seyahatin amacına kızmış olmalıydı veya belki de bize apaçık düşmanlık besliyordu. Bugün hâlâ böyle, her olayı bir işaret olarak gören insanlar var. Tam evden çıkmadan telefon çalarsa, bunun çıkmamaları için bir mesaj olduğunu düşünüyorlar. Biz bugün bunları batıl inançlar olarak görüyoruz ama Antik Yunan'da tanrılar dünyanın dokusunun ayrılmaz bir parçasıydı, dünyayla birlikte varlıklarını sürdürüyor, onun her alanına müdahale ediyorlardı.

Lacan tüm bunların Hıristiyanlıkla beraber değiştiğini iddia eder:

> Hıristiyanlıktaki aydınlanma mekanizması hiç kuşkusuz, bu kavramın [tanrının aydınlanmanın zirvesi olduğu kavramının] azalmasına ve son tahlilde ortadan kalkmasına sebep olacak sürecin bir parçasıdır. Hatta bu, Hristiyan aydınlanmasının Tanrısının yerine Sözü, Logosu geçirme eğilimindedir (ve aynı durum, dogma için de geçerlidir). Farklı

> bir şekilde ifade edecek olursak, bu, filozofların izlediği yola paralellik gösterir; onlar da tanrıları inkâr etmeye yazgılıdır. Kişi o güne dek gerçekte karşılaştığı aydınlanmaları Logosta veya diğer bir deyişle, anlamlandırıcı eklemleme seviyesinde işte böyle arayacaktır. (s. 44)

Hakikat artık somut işaretlerde aranmaz veya en azından belli bir fikri doğrulamak için kuşun uçması beklenmez, bunun yerine hakikat sözün kendisinde, gösterenin (yani anlamlandırıcı sistemin tamamının) değil kavramların iç tutarlığında aranır. Elbette aşkımızı doğrulamak için gerçeklikte kanıt arama evresini tamamen geride bırakmış değiliz: Elimize bir papatya alıp her bir yaprağını koparırken "seviyor, sevmiyor" diye sayar, bunda arzumuza nesnel bir onay ararız. Fransızlar burada biraz daha detaycı davranarak yaprakları tek tek koparırken "*il m'aime, un peu, beaucoup, passionnément, à la folie, pas du tout*," [beni biraz seviyor, çok seviyor, tutkuyla seviyor, delice seviyor, hiç sevmiyor] diye sayar, gerçekliğe bir seçim yapması için iki yerine beş seçenek sunarlar.

Pausanias: Zenginlerin Psikolojisi

> İğdiş edilme her yanıyla, Freud'un arzuya getirdiği yeni baş etkendir; arzudaki eksiğe, *Şölen*'in anlatımında korunsa da Sokrates'in diyalektiğinde muamma kalan anlamı kazandırmıştır.
>
> **Lacan, 2006a**

Pausanias bizi, belki de fark etmeden, aşkın bir tür yatırım gerektirdiği fikriyle tanıştırmıştır; bu yatırım, der kendisi, sadece belli bir değeri olan partnerlere yapılmalıdır (Lacan, 2015, s. 55-7). Bu söylemi Freudcu terimlere çevirecek olursak, hepimizin elinde belli bir miktar libido vardır ve bunu akıllıca

bir yatırımda değerlendirmek isteriz ki faiziyle geri alabilelim. Yanılsak ve libidomuzu yatırdığımız kişinin sandığımız kadar değerli ve erdemli olmadığı, bizim yatırımımıza değmediği ortaya çıksa bile kabahat bizde değildir çünkü biz her halükârda değer, erdem, belli bir eder *doğrultusunda* hareket etmişizdir. Böylesi ilişkisel hesapların kapitalizmle ortaya çıktığı ve her geçen gün yayılarak günümüzün evlilik sözleşmelerine kadar uzandığı sanılabilir. Oysa bunların tarihi çok daha eskiye, en azından MÖ 5. yüzyıla dayanır!

Değer ve eder kavramlarının ilişkilerle ilgili düşüncelerimize nasıl girdiğini örneklendirmek için Lacan kocaman arabasıyla caddede zavallı bir kızcağıza çarpan zengin adamın hikâyesini anlatır (s. 57-8). Adam yol açtığı bu sıkıntıyı (kızda ciddi bir yaralanma sözkonusu değildir, kalkıp üstünü başını silkelemesi yetmiştir) tazmin etmek ister ama kız bunu reddeder. Bunun üstüne adam daha da ısrarcı davranır ama kız inatla reddetmeye devam eder. Kız ondan herhangi bir şey almayı reddettikçe, adamın gözündeki kıymeti artar. Bu defa, adam kızı baştan çıkarmak ve onunla evlenmek için elinden geleni yapmaya başlar. Paragözlüğün (veya maddi hassasiyetlerin?) dışında kalan bir ilişkiye benzemektedir bu çünkü kızı satın almak mümkün değildir. Zengin bir adamın gözünde her şeyin değeri aşağı yukarı aynıdır zira hepsine parası yeter, istediği her şeyi alabilir. Oysa bu kadın tam da parayı reddetmesi, ona kayıtsız kalması itibarıyla adamın gözünde aşırı değer kazanmıştır. Bu sayede, kız belki de kendisini (insanın kendisine "Şu nesne bundan daha mı iyi? Diğer hepsinden daha mı iyi?" diye sorduğu) kıyas yelpazesinde konumlandırır, adamın gözünde tüm nesnelere son verecek nesne (yani *objet a*) haline gelir. O artık başka bir zeminde değerlidir; bu zeminde para (kültürün tipik fallik nesnesi) küçümsenir, aşağılanır, ona hiçbir değer atfedilemez. Her şeyi dolar değeri üzerinden denkleştirmemizi

veya en azından kıyaslamamızı sağlayan evrensel gösteren para, tüm nesneleri maddi açıdan iyi kötü değerli kabul ederek aynı yelpaze üzerine yerleştirir. Oysa bu kız kendisini bu yelpazeden çıkarır; yani bu tür kıyaslamaların yapılmasını mümkün kılan anlamlandırıcı sistemin dışına çıkar.

Zenginlerin, özellikle de çok zengin kişilerin genellikle çok sıkıldığı söylenir. Ne de olsa bu kişiler hep anlık eğlencelerin ve uyuşturucudan, alkolden, (kısa süreliğine uzaya gitmek veya bir kaplanla dolaşmak gibi) uç deneyimlerin kendilerine verdiği (ve çıtası her geçen gün daha da yükselen) hazzın peşindedirler. Lacan'ın hikâyesindeki genç kadın, karşısındaki zengin adamda arzu uyandırır, ona sahip olmadığı ama belki *isteyebileceği* bir şey olduğunu göstererek içindeki eksiği ortaya çıkarır. (Bunu kasten yaptığını söylemiyorum; sonuçta kızın kafasında ne vardı, bilemem.) Adamın bu durumdan kazancı, satın alabileceği her tür ürün veya mülkten çok daha değerlidir: Adam buradan hayata ilgi duyarak, tekrardan bir şeyleri arzular hale gelerek çıkar. Lacan'ın söylediği gibi, "Arzu kelimenin hiçbir anlamıyla *bien* değildir" (s. 65). Şunu not edelim *bien* aynı zamanda mülk ya da meta anlamına gelir.

Bu, psikanalizde kendini gösteren bir şeyle de paralellik taşır. Lacan'ın ifadesiyle:

> Eğer [analizan] sahip olduğu ama sahip olduğunu bilmediği bir şeyi aramaya çıkarsa, kendisinde eksik olanı bulur. [...] Analizde bulduğu, kendisinde eksik olan, yani arzusu biçiminde ifade edilir. [...]
> Elbette "arzunun gerçekleşmesi" derken bir nesneye sahip olmayı kastetmediğimi hepiniz anlamışsınızdır. Aslında bu, arzunun tıpkı gerçeklikteki gibi ortaya çıkması durumudur. (s. 65)

Lacan'ın VIII. Seminer'inde anlattığı zengin adamın başına gelenin bir benzerinin Jane Austen'ın *Gurur ve Önyargı*'sındaki Bay Darcy ve Elizabeth Bennet arasında da yaşandığı söylenebilir. Darcy istediğini elde etmeye alışıktır ve haklı olarak her kadının onunla evlenmeye can atmasını beklemektedir. Oysa Elizabeth onun evlilik teklifini açıkça reddeder ve ona bu teklifi son derece aşağılayıcı ve bir beyefendiye yakışmayacak şekilde yaptığını söyler. Elizabeth'in ailesi Darcy'ninkinden çok daha fakir olsa da, romanda anlatılan kadınların çoğu Darcy'yle sırf parası veya statüsü için evlenmeye hazır olarak tasvir edilir. Elizabeth ise kendisini zenginlik ve maddi değer denkleminden çıkarır. Halbuki bu konular, annesinin gündemini Elizabeth'i utandıracak raddede işgal etmektedir. Kendisini bu denklemden çıkaran Elizabeth, fallik olarak hesaplanan tüm değerleri tartışmaya açmış ve alternatif bir "ekonomi" için ısrar etmiş olur (bu örnekte, paranın yanına belki de erdem koyulmaktadır).

Lacan (2015, s. 62), Pausanias'ın "değer olarak aşk" söylemini Platon'un düpedüz saçma bulduğunu öne sürer. Bu sonuca varmasının sebeplerinden en azından biri, metni yorumlayanlardan pek azının yorumlamaya cesaret ettiği bir şeye, Aristophanes'in hıçkırıklarına ilişkin getirdiği yorumdur. Hatırlarsanız:

> Pausanias nihayet duraksadığında, Aristodemos'a göre sıra Aristophanes'e geçmiş. Ama Aristophanes'i herhalde yine çatlayana kadar tıkındığı için ya da başka bir sebepten öyle fena hıçkırık tutmuş ki tek laf edemez olmuş. Şunu diyebilmiş ancak biraz aşağısında uzanmakta olan hekim Eryksimakhos'a: "Hey Eryksimakhos, hiç kaçarın yok, ya kurtaracaksın beni bu hıçkırıktan ya da ben onu durduruncaya kadar konuşacaksın benim adıma." (185c-d –çeviri değiştirildi)

Pausanias'ın adı üzerinden defalarca söz oyunları yapılan Yunanca metni dikkatle okuyan Lacan (2015, s. 60-2), Aristophanes'in (kuşkusuz, tıpkı Platon gibi) Pausanias'ın konuşmasını son derece saçma bulduğu ve bir yandan ona gülüp bir yandan içkisini yemeğini tıkınmaya çalışınca hıçkırığa yakalandığı sonucuna varır. Bu detayın normalde ciddi bir metne yerleştirilmiş ufak bir şaka veya yorumlarken dikkate dahi alınması gerekmeyen harici bir olay olmadığını düşünen Lacan, bilakis metnin gizli veya ezoterik anlamını (her bakanın göremeyeceği anlamı) kavramak adına son derece kritik önem taşıdığını savunur. Bu tür mini sahneler veya gereksiz görünen olaylar sayesinde Platon'un karakterlerinin söylediklerine dair görüşlerini tahmin etme fırsatı yakalarız. Hangi analist olsa "herhalde yine çatlayana kadar tıkındığı için ya da başka bir sebepten" gibi bir cümleye takılır, Platon eğer bize sadece Aristophanes'in çok yediğini söylemeye çalışıyor olsa cümlenin ikinci yarısını eklemeye ihtiyaç duymayacağını fark eder. Sonuçta, Aristophanes'in neden hıçkırdığını yazardan daha iyi kim bilebilir ki?

Platon'un burada kendi anlatıcısı olan Apollodoros'la veya şölende olanları anlatıcıya aktaran Aristodemos'la alay ettiği düşünülebilir (hatta Aristodemos iyice şüphe altındadır zira şölene katılmış olmakla beraber yaşananları anlatırken kendi yaptığı konuşmaya yer vermez). Aslına bakarsanız Platon diyaloglarındaki detaylı anlatıların bir kısmını onlara tarihsel açıdan isabetli bir hava katmak için özellikle kurgulamış olabilir ama muhtemelen bir amacı da anlatıcılarının okura bu tür ipuçları verebilmesini sağlamaktır.

Lacan (s. 61) bize, kendisinin *Şölen* üzerinde çalışmakta olduğunu duyan arkadaşı ve hocası Alexander Kojève'in verdiği yanıttan bahseder. Kojève, Aristophanes'in hıçkırıklarının anlamını kavramadan bu diyaloğu anlamasının asla mümkün

olmayacağını söylemiştir. Lacan da bu meydan okuma karşısında kolları sıvamıştır elbette. Sonunda getirdiği yorum, Platon'un diyaloglarının geneline ışık tutabilecek cinstendir. Lacan, Platon'un bize (aralarında Sokrates'in de yer aldığı!) karakterlerin söylediği şeylerle alay ettiği noktalarda bazı ipuçları verdiğine ilişkin (belli ki Kojève'in de katıldığı) düşüncesini oldukça ileri götürür.

Örneğin Lacan, Aristophanes'in buradaki söyleminde ve Platon'un kendi diyaloğu olan *Timaios*'taki küre tartışmasının *Şölen*'de alaya alındığını savunur. Timaios'un MÖ 360 civarında, *Şölen*'inse yaklaşık MÖ 385-380 yıllarında (yani yaklaşık 20 yıl önce) yazıldığı düşünüldüğünde bu sav biraz riskli görünmektedir. Ama eğer doğruysa, Platon yalnızca bir diyaloğun içindeki görüşlerle yine aynı diyalogda alay etmekle kalmamış, başka bir diyalogdaki görüşlerin yer aldığı bir diyalogla da dalga geçmiş demektir.

Lacan tarih boyunca küreye duyulan ilginin iğdiş edilmenin reddi veya inkârıyla ilişkili olduğunu iddia ederek sözlerini sürdürür. İnsan memesinin şekli, hiç kuşkusuz, daire ve kürelere olan hayranlığımızda pay sahibidir ama Lacan'a göre bu şekillerin filozof ve biliminsanlarının ilgisini çeken asıl yanı kendi içlerinde kusursuz, uyumlu ve eksiksiz olmaları değil, *iğdiş edilme* güçlerinin eline hiç koz vermemeleridir; hiçbir çıkıntıları yoktur, hiçbir şey dışarı taşmaz, haliyle hiçbir şey kesilemez veya budanamaz. Küreyi ortadan ikiye ayırabilirsiniz (tıpkı Zeus'un bir zamanlar ilkel olduğu düşünülen biz insanlara yaptığı gibi) ama nihayetinde iğdiş edemezsiniz.

Eryksimakhos: Uyum olarak Aşk

Ölçülü insanlar için yalnızca üç kadeh şarap hazırlarım
– ilki sağlık içindir, önce onu bitirirler;

ikincisi cinsel tutku (*Eros*) ve haz içindir;
üçüncüsüyse uyku içindir ki aklı olan onu içip evine gider.

Euboulos, MÖ 4. yüzyıl şairi[3]

Hekim Eryksimakhos'un yaptığı konuşmada, aşkı düzenleyen uyum ilkesini müziğin sağladığı söylenir: Aynı olan ve farklı olan, yani iki ayrı partner uyum içinde çözümlenir. Eryksimakhos'a göre müzikal uyum aşk için güzel bir metafordur; partnerler aynı değildir, aynı notayı çalmazlar, bir arada kulağa hoş gelirler (Lacan, 2015, s. 72). Lacan'a göre bu çağda bizler bunun ötesine geçmiş durumdayız; artık karşıtlıkların, zıtlıkların, tersliklerin, hatta uyumsuzlukların bereketine inanmaktayız (Lacan'ın aklında muhtemelen Bach veya modern müzikler vardır).

Phaidon'da Sokrates'in ruhun ölümsüzlüğü tartışmasına, "uyum olarak ruh fikrine" vesile olanın uyum olması itibarıyla Lacan şu yorumda bulunur:

> Var olan her şeyin Platonik ideaya tinsel öz olarak katılabileceği düşüncesinin doğası gereği bir kurgudan, yanılsamadan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. İşler *Phaidon*'da o kadar ileri gider ki Platon'un bu yanılsamanın en az bizim kadar farkında olduğuna inanmak için hiçbir neden yoktur gibi bir fikre kapılmamak imkânsız hale gelir. Platon'un eserini yazan kişiden daha zeki olduğumuz iddiası inanması, tahayyül etmesi son derece güç bir iddiadır; doğrusu hayret vericidir.

Başka bir deyişle, Lacan Platon'un biçimler kuramını (yani Platon'un adının eşanlamlısı haline gelmiş İdeaları!) tümüyle desteklemediğine ilişkin hem burada hem de *Phaidon*'da çok sayıda ipucu görür. Lacan sözlerine şöyle devam eder:

3. Alıntılayan Faraone, 1999, s. 126.

İşte bu nedenle, Eryksimakhos o kısa şarkısını söylediğinde, bunun doğrudan bariz sonuçları olmasa da kendimize Platon'un *Şölen*'de bir dizi nükteli olayı bu sırayla arka arkaya dizerek neyi amaçladığını sorabiliriz. En azından, Pausanias'ın bundan hemen önce yaptığı konuşmanın saçma olduğunu fark ettik. *Şölen*'e hâkim genel tonu düşündüğümüzde, ele alınan konunun bu tür bir komediye uygun olup olmadığını merak etmek hakkımız. Belli ki Platon aşkı tartışırken komedi yolundan gitmeyi tercih etmiş. (s. 74)

Agathon'un Konuşması

Hıçkırığı geçince, komedyen Aristophanes kendisinden beklenmeyecek ciddiyette bir konuşma yapar (buna 5. Bölüm'de kısaca değinmiştik). Ardından konuşan tragedya yazarı Agathon'un sözleriyse biraz şakacı ve gülünçtür. Agathon'un konuşması büyük oranda zırvalıktır; kendisinin de sonunda söylediği üzere, söyledikleri kısmen şaka, kısmen ciddidir (197e).

Agathon burada şöyle bir iddiada bulunur:

Aşk adaletsizliğin ne sebebi ne de kurbanıdır; ne bir tanrıya ne bir insana haksızlık eder ne de bir tanrı ya da bir insan tarafından haksızlığa uğratılır. Eğer başına bir şey gelirse zorla gelmez. Zor Aşk'ı ele geçiremez çünkü; bir şey yaptığında da zorla yapmaz. Herkes her konuda kendi isteğiyle hizmet eder Aşk'a. (196b-c –çeviri değiştirildi)

Lacan, şölende hazır bulunan herkesin aşkın haşin ve adaletsiz bir şey olduğunu, haksızlık ve zorluk içeren her türlü şeyin aşk gerekçesiyle yapıldığını, Truva Savaşı'nın da bunun küçük bir örneği olduğunu bildiğine dikkat çeker. Aşk katiyen ılımlı, mutedil, aklı başında bir şey değildir; bilakis, insanlara aklını kaçırtır! Agathon'un bıyık altından gülerek konuştuğunu şöle-

nin tüm davetlilerinin fark etmesine rağmen Sokrates'in onun sözlerini ciddiye almış gibi görünmesi, ardından Sokrates'in söylediği her şeye şüphe düşürür.

Sokrates'in Konuşması ve Aracı (*Metaxú*)

Epistéme	*Dóxa*	*Amathía*
Tutarlı bilgi	Kanı	Cehalet
Ölümlüler	Aşk	Ölümsüzler
Ölümlüler	*Daimon*	Ölümsüzler
Agathon	Alkibiades	Sokrates

Diotima aracılığıyla Platon aşkla bilgi arasında önemli bir ilişki kurar (202a-b). Sokrates bazen, güzel olmayan her şeyin çirkin olması gerektiğine dayalı oldukça basit bir ikili diyalektikten yararlanır (201e), ne güzel ne de çirkin (veya "güzel-sıradan-çirkin" örneğindeki gibi arada) şeyler olabileceğini veya daha karmaşık bir olumsuzlama sistemi kullanılabileceğini birer olasılık olarak göz önünde bulundurmaz.[4] Diotima ise üç parçalı bir mantık veya diyalektik kurarak ikili kavramlar arasına üçüncü bir kavram, bir μεταξυ (*metaxú*) yerleştirir:

Epistéme	*Dóxa*	*Amathía*
Tutarlı bilgi	Kanı	Cehalet

Bilgi bakımından, Diotima'nın diyalektiği sistematik, yapılandırılmış, güvenilir bilgiyi (epistemoloji sözcüğünün kökünü oluşturan επιστημη veya *epistéme*'yi), yani Sokrates'in olağan sorgulamalarıyla tesis etmeye çalıştığı türden bilgiyi cehaletle

4. Mesela Aristoteles'in geliştirdiği ve Apuleius'un *logical square*'i [mantıksal kare] olarak bilinen (hem güzeli hem güzel olmayanı, hem çirkini hem de çirkin olmayanı kapsayan) sisteme bakın.

(αμαθια veya *amathía*'yla) yan yana koyar. Gelgelelim, diyalektiği bununla da sınırlı kalmaz. Diotima kanıtlanamayacak, kendisi de sahip olmadığından herhangi bir gerekçe sunamadığı, yine de doğru görünen bir bilgi türü daha olduğunu söyler. Kendisi buna δοξα (*dóxa*), yani kanı adını verir (bu terim doğru veya isabetli anlamına gelen *ortho* ile birleştiğinde ortaya aşina olduğumuz "ortodoks" ve "ortodoksluk" terimleri çıkmıştır). *Dóxa* kendi içinde şeffaf veya tamamen açıklanabilen bir bilgi değildir fakat "doğru kanı" olduğunda, "gerçeği yakalar" (202a) veya gerçeğe denk gelir (belki bunu psikanalitik yoruma benzetebiliriz; o da ne kesin bir bilgidir ne de, en azından en iyi örneklerde, mutlak cehalettir).[5]

Bilginin bu ara formunu veya bu yarı-bilgiyi Platon özellikle de etik eksende önemli görmüş olabilir zira böyle bir bağlamda bir eylemin doğru veya yanlış olduğu ispatlanamasa bile kişi bunu "bir şekilde bilir" veya hisseder. Aynısını yönetim için de söyleyebiliriz; bazı devlet adamları onları itiraza yer bırakmayacak savlarla savunamasalar bile hangi kanunların daha mantıklı olduğunu *bilir* ve büyük oranda retorikle ikna yoluna gitmek zorunda kalırlar. Platon bize, bu yarı-bilginin aşk konusunda da özel bir önem taşıdığını mı söylemeye çalışmaktadır?

İçinde bulunduğumuz "bilim çağı"nda *dóxa* kategorisine dair görüşlerimiz bir yana, Diotima aşkı ölümlüler ile ölümsüzlerin, tanrılar ile insanların arasında bir konuma yerleştirir. Bu, *dóxa*'nın bilgi ile cehalet arasındaki konumunu andırır. Aşk tanrı olamaz çünkü aradığı şey kendisinde yoktur; aradığı ve arzuladığı şeyler yani güzellik ve bilgelik onda eksiktir. Tanrılar doğaları gereği güzelliğe, erdeme ve mutluluğa sahiptir (202c), dolayısıyla aşk tanrı olamaz. Elbette aşk insan

5. Bu konudaki yorumlarım için bkz. Fink, 2007, s. 74-80

da değildir. Haliyle, der Diotima, bir *metaxú* olmalıdır; yani ikisi arasında bir yerde durmalıdır.

Ölümlüler Aşk Ölümsüzler

Bu mantıkta bariz biçimde yanıltıcı bir nokta var: Aşk tamamen farklı bir şeyle ilişkili olabilir, tıpkı psikanalizde bizim açımızdan, sözgelimi, nefretle ilişkili olabildiği gibi. Yine başka, tamamen farklı kategoriler bakımından da anlaşılabilir ama Diotima'nın ağzıyla konuşan Sokrates bunu en azından bir anlığına makul göstermeyi başarır. Aşk o halde, "Büyük bir tanrısal varlık"tır, der Diotima. "Çünkü bütün tanrısal varlıklar tanrı ile ölümlü arasındadır" (202d-e). Dolayısıyla aşk burada bir bakıma kişileştirilir; bir varoluş halinden, bir faaliyetten veya pratikten ziyade bir tür varlık gibidir.

Aşk burada tanrılarla insanlar arasında bir haberci, bir aracı gibi tasvir edilir; tanrılar insanlara mesajlarını onunla gönderir. (Jowett'in 202e yorumuna göre, "aşk, tanrılarla insanlar arasında tercümanlık yapar.") Yunanlar birine âşık olduklarında bu eşleşmenin bir anlamda göklerde gerçekleştiğini bilirlerdi: Tanrılar böyle istemese, bu onların kaderi olmasa âşık olmaları mümkün olmazdı.

Bu bakımdan, âşık olmak demek işin içine bir tanrının girdiğini bilmek demekti; bu tanrının sizin iyiliğinizi mi yoksa kötülüğünüzü mü istediği, sizi haklamak için mi yoksa kollamak için mi harekete geçtiğiyse ayrı meseleydi! Her halükârda, tam da bu kişiyi sevmeye yazgılı, mahkûm olduğunuzu bilirdiniz. Bugün pek çok insan, birlikte oldukları kişiyle birbirleri için yaratılıp yaratılmadıklarını, "o kişi"nin o olup olmadığını merak ediyor zira tanrılar artık bizimle konuşmuyor, eskiden olduğu gibi tutkularımız aracılığıyla bize mesajlar göndermiyorlar.

Tanrılar ve insanlar arasındaki bu haberci nasıl bir varlıktır? İlginçtir ki, Diotima'ya göre bu haberciler birer *daimon*'dur* ve böylelikle aşkı *daimon*'a denk tutmuş olur. *Daimon*'ları ölümlüler ile ölümsüzler, insanlar ile tanrılar arasında bir yerde görür.

Ölümlüler	*Daimon*	Ölümsüzler

O halde aşk da bir tür *daimon*'dur veya daha "modern" sözcüklerle ifade edecek olursak, bize Tanrı'nın veya dünyanın ne yapmamızı istediğini ilettiğine inandığımız bir imgelem, ses ya da hayalettir. Bu çağda bizler, bize göz kulak olan bir bekçi ruhtan nadiren bahsederiz; belki bazen bir tür "koruyucu melek" lafı geçebilir ama o da bizimle pek iletişim kurmaz. (Günümüz filmlerinde bazen başkahramanın omzunda küçük afacan bir şeytan belirir ve gayriahlaki veya ayıp bir şey yapması için onun aklını çelmeye çalışır; bu esnada öbür omuzda oturan küçük melek de tam tersini yapmasını savunur.) Dikkat ederseniz, Sokrates'in *daimon*'unun onu yanlış bir şey yapmaktan alıkoyduğu söylenmektedir, sanki *daimon* iyiyle kötüyü ondan daha iyi ayırabilirmiş gibi.

Lacancı çerçevede bu tür *daimon*'ların taşıdığı mesajları birer gösteren olarak; bize yönelik emirlere, buyruklara, önerilere istinaden kullanılan dil parçacıkları gibi düşünebiliriz. Görünen o ki insanlar binlerce yıl boyunca rüyaların tanrılar tarafından onlara gönderildiğine inandılar; oysa şimdi onları bilinçdışının ürünü, bilinç büyük oranda kapandığında kendi kendine harekete geçen bir parçamız olarak görüyoruz. İnsanlar ayrıca uyanırken duydukları sesleri gerçekte kendilerinin dışında bir şeye yani tanrılara atfetmiştir; bugünse bunları

* *Daimon* sonlu olanla sonsuz olan, dünyevi olanla tanrısal olan, bedenle ruh arasında bir aracı olarak düşünülür, bu sayede insanın kaderini dönüştürme kapasitesine sahip gücü olarak da işlev görür. –yhn

iç dünyamızın bir parçası gibi görüyor ve (en azından nevroz durumunda) vicdanımızın veya üstbenimizin sesi olarak değerlendiriyoruz. Bu sesler çoğu zaman, bizim "davetsiz [*intrusive*] düşünceler" dediğimiz şeyi dile getirirler ki bugün bunların önbilinçten veya bilinçdışından kaynaklandığını, kendimizle bir çırpıda ilişkilendiremediğimiz bir parçamıza ait olduğunu, çağdaş psikolojinin diliyle ifade edecek olursak "egodistonik" nitelik taşıdığını düşünüyoruz.

O halde aşk bilinçdışına ve bilince yerleştirdiğimiz tanrılar arasındaki bir tür anlamlandırıcı süreç olarak anlaşılabilir.[6] Bilinçdışımızda yatanın ne olduğunu doğrudan veya şeffaf şekilde bilmiyoruz ama aşk bilinçdışıyla bilinç arasında bir tür haberci görevi görür. Çoğu durumda bilinçdışı "aşk koşullarımızı", yani bizi neyin kışkırttığını, başka birini değil de bu kişiyi sevmemize neyin sebep olduğunu, şu değil de bu biçimde sevmemizi neyin sağladığını bilmek dahi istemeyiz; bunların hepsini görmezden gelmeyi arzu ederiz. Hatta bazı insanlar bilinçdışındaki belirleyici unsurları öğrendiklerinde aşklarının yok olacağından korkar, yani ebeveynlerine benzerliğinden o kişiye âşık olduklarını fark ederlerse onu sevmeyi bırakacaklarından çekinirler. Aşk böyle durumlarda üstüne düşeni yapar: Mesajını iletirken bilinçdışına ait hiçbir şeyi bilince açık etmez.[7]

Aşk, diye devam eder Diotima, "bilgelik ile cehalet arasında bulunur [*metaxú*]" (203e) ve cahile bilgeliği sevdirmeye çalışır. Cahil bilgeliği sevmez çünkü güzellik, erdem, bilgi yönünden eksik olduklarının bile farkında değildir (204a). Tanrılarsa bilgeliği sever çünkü Diotima'ya göre ona halihazırda sahiplerdir. Dolayısıyla aşk burada *dóxa*'yla yakından ilişkilidir.

6. Bkz. Lacan'ın /1973a, s. 58/59)) Tanrının bilinçdışı olduğunu söylediği XI. Seminer ve "Tanrı [...] kişinin bastırılmasıdır" dediği XXII. Seminer. Ayrıca bkz. Regnault (1985).

7. Mesela hastalar bazen "Sanırım bilinçdışım bana bir şey anlatmaya çalışıyor," derler.

Şimdi, Platon da Alkibiades'in partiye leş gibi sarhoş geldikten sonra Agathon ile Sokrates'in yanına oturmasını anlatırken aynı *metaxú* sözcüğünü kullandığından, Lacan (2015, s. 133) Alkibiades'in de bir *daimon* olduğu sonucuna varır, hatta Sokrates'in *daimon*'udur:

Agathon Alkibiades Sokrates

Lacan'ın ortaya attığı bu özgün tez Platon'u satır satır yorumlamasının sonucudur: Bu tez Platon'un *dóxa*, aşk ve Alkibiades'ten bahsederken birebir aynı sözcüğü kullanmasını temel alır.[8] Elbette bu sayede Alkibiades'i de aşkla eşleştirme imkânımız olur; o da aşkın, belki Sokrates'in aşkının, bir nevi vücut bulmuş halidir. Biraz Lacancı bir genişletme yaparak belki Alkibiades'i bir gösteren olarak, Agathon ile Sokrates arasındaki bir mesaj veya bir tercüme olarak düşünebiliriz, zira Lacan burada bize "sevmek için iki kişi yetmez, üç kişiye ihtiyaç vardır" hatırlatmasında bulunur (s. 132). Burada üçüncü açıktır, üçüncü bir kişidir ki bunu nice aşk üçgeninde görürüz. Lacan her durumda aşk için (daha kesin konuşacak olursak belki de aşk kisvesi altındaki arzu için) üçgen bir yapı gerektiğini öne sürer. Bu doğrultuda, üçüncünün burada olduğu gibi vücut bulmuş değil, daha ziyade zımni olduğunu varsaymamız gerekir.

Yeniden Aşk Üçgenleri

Sokrates-Alkibiades-Agathon arasındaki aşk üçgenine döneceğiz ama burada belirtmemiz gereken bir nokta var: Bir taraf aşkını ilan ettiğinde, Lacan'ın "aşk mucizesi"ndeki gibi diğer tarafta da aniden benzer duygular uyanmaz; bu ancak, kişi ile

8. Ama *Alkibiades I*'de Sokrates, diyalogdan bir süre önce Alkibiades'i görmesine daimon'un/gardiyanının izin vermediğini söyler (124c-d).

öteki arasında aniden beliren ve rakip görülen biri tarafından karşı tarafa ilanıaşk edildiğinde gerçekleşir. Edebiyattan örnek verecek olursak, Jane Austen'ın romanı *Emma*'da Emma'nın Bay Knightley'e aşkı, ancak kol kanat gerdiği Pygmalion'u Harriet Smith'in Bay Knightley'e aşkını ilan etmesinin ardından alevlenir. Emma'nın hisleriyle ilgili şu alıntıya bakalım:

> Kaybetme tehdidiyle karşı karşıya kaldığı şu ana dek Emma mutluluğunun *öncelikle* Bay Knightley'le birlikte olmaya, *öncelikle* ilgi ve yakınlığa nasıl da bağlı olduğunu hiç bilmiyordu. Bu halinden de memnundu ve bunu hak ettiğini düşündüğünden üstüne hiç düşünmeden bu halin tadını çıkarmıştı; ama şimdi, ancak yerinden edilme tehlikesi doğduğunda, bunun kendisi için aslında kelimelerle ifade edilemeyecek kadar önemli olduğunu fark etmişti (Austen, *Emma*)[9]

Joni Mitchell'ın söylediği gibi, çoğu zaman "elindekini, kaybetmeden bilemezsin". İşte Emma da burada Knightley'le kendisinin değil Harriet'ın birlikte olma olasılığını düşündüğünde birden Knightley'i ne kadar önemsediğini fark eder, hatta başından beri onu, sadece onu sevmiştir.

Bay Knightley de Frank Churchill'in Emma'ya gösterdiği sahte yakınlığı gördüğünde ona ateşli duygular beslemeye başlar. Oysa Emma, Churchill'e karşı kayıtsızdır:

> Bir yandan [Bay Knightley'de] uzun süredir, Frank Churchill'in gelişinden, hatta gelişinin beklenmeye başlandığı tarihten bu yana kıskançlık hüküm sürmekteydi. (s. 412)

9. Bayan K'nın Dora'nın vücut bulmuş hali olduğu gibi Harriet Smith'in de Emma için Kadını temsil ettiğini söyleyebileceğimizi sanmıyorum.

Bu tür durumlarda, kişinin tutkuları ilk olarak rakibin tutkularının alevlenmesiyle alevlenir. Kişi, rakibinin elinin bir çiçeğe, meyveye veya tomruğa uzandığını gördüğünde hırslanır.[10] Burada Bay Knightley'nin tutkuları ilk olarak Emma'nın Frank Churchill'e duyduğu merakla, ardından da Churchill'in Emma'ya görünürdeki düşkünlüğüyle şaha kalkmıştır.

Şölen'deki üçgenimize dönecek olursak, hatırlarsanız, şölenin başında Sokrates Agathon'un yanına oturduğunda, hangisinin bilgiye sahip olduğu ve hangisinin cahil olduğuyla ilgili büyük bir tartışma sözkonusudur; bize burada boş kap dolu kap hikâyesi anlatılır (175d-e) ve bilgeliğin bir taraftan diğerine yapağıdan akan bir su gibi akma potansiyelinden bahsedilir (acaba bu, insanın ötekinden, Pausanias'tan elde etmeyi umduğu bir tür değer olabilir mi). Diyaloğun ilerleyen kısımlarında, Lacan'ın da belirttiği gibi, Sokrates'in sorguladığı Agathon konuşması sırasında ne söylediğinden bihaber olduğunu (yani cahil olduğunu) itiraf eder; Sokrates ise (aşk hakkında) bir şeyler bilen taraf olarak yansıtılır. Sokrates'in cahil olduğu ve Agathon'un bilen tarafta durduğunun varsayıldığı ilk durum, Sokrates'in bildiği ve Agathon'un cahil olduğu bir hal alır.

Agathon burada Sokrates'in sevdiği kişi olarak gösterilir ve biri cehalet diğeriyse bilgelikle ilişkilendirildiği için Alkibiades'i onların arasında gidip gelen *dóxa*, *daimon* veya aşk olarak kabul edebiliriz. Alkibiades burada Agathon ve Sokrates'e ilişkilerine dair bir şeyler söyleyen bir haberci (veya gösteren) olarak, bir aracı olarak veya birbirlerine aşklarını ortaya çıkarmak için tasarlanmış potansiyel bir rakip olarak görülebilir. (Gerçi, kabul etmek gerekir ki, Alkibiades'i "doğru

10. Emma romanından esinlenerek çekilmiş *Clueless* filminde de karakterler biraz daha farklı olmakla birlikte benzer senaryolar yaşanır.

kanı" ekseninde bir şeylerin vücut bulmuş hali olarak hayal etmek hayli güçtür her ne kadar onu böyle görmek *kısa yoldan* akla uygun olsa da.)

Sokrates'in konuşmasında bilgeliğe dair söylenenler, güya aşk hakkında bir şeyler bilen Sokrates'in bize *epistéme* düzeyinde bildiklerini anlatmayıp yerine mit veya *dóxa* düzeyinde başka birini konuşturmasıyla iyice karmaşıklaşır, sanki Sokrates bize bildiklerini anlatmak istememekte ve bir başkasının aşkla ilgili biraz çılgın varsayımlar ortaya atmasına izin vermeyi yeğlemektedir. Aşk hakkında Diotima'dan bile az şey bildiğini iddia eder ama yaptığı bir iki yorum bize (şölendekilere iddia ettiğinin aksine) Diotima'nın anlattıklarından pek etkilenmediğini düşündürür. Diotima'nın konuşmasının bir noktasında Sokrates "Öyle olsun" der (206e) ve başka bir noktada da, sanki hâlâ şüpheleri varmışçasına, "Sahi mi, gerçekten böyle mi bunlar, ey bilgeler bilgesi Diotima?" (208c) diye sorar. Aslına bakarsanız, Diotima beş para etmez büyük keşiflerini heyecanlı heyecanlı anlatırken Sokrates'in gözlerini devirerek dinlediğini sezebiliriz! Yine burada da, bazı yorumcular tüm bunları yüzeysel olarak ele almış olsa da Platon farklı bir okumanın mümkün, hatta gerekli olduğuna dair pek çok ipucu verir.

Sokrates'in burada yaptığı şeyi (sanki aşk konusunda kendisinden daha bilgeymiş gibi sahneyi Diotima'ya bırakmasını) ciddiye alacak olursak, en azından, aşkın doğasına kendisinin çürütme yöntemiyle ulaşılamayacağına, bunun ancak mitle mümkün olduğuna inandığını kabul etmek zorunda kalırız.

Sokrates'in Konuşmasının Altı Evresi

Şimdi, Sokrates resmen söz aldığında söylediklerinin yapısını inceleyelim. Konuşmasının ilerleyişi oldukça karmaşık ve tartışmalıdır:

1. İlk olarak, alışıldık tarzıyla Agathon'a karşı sistemli bir tartışma yürütür ve sonunda Agathon aşkın sakin, ılımlı, uyumlu bir şey olduğunu ve asla çalkantılı veya aldatıcı olmadığını söyleyerek hata ettiğini "kabul eder". Lacan'a göre (2015, s. 105-14) bu biraz yarım ağızlı bir kabuldür zira (Sokrates hariç?) herkes Agathon'un başından beri şaka yaptığının farkındadır.
2. Nasıl ki Sokrates Agathon'un iddiasının tersini ispat eder, Diotima da aynısını Sokrates'e yapınca, bu bilge kadının ikili bir mantıktan üçlü bir mantığa geçmesiyle beraber Sokratik sorgulama ikinci plana düşer.
3. Diotima Eros'un Poros ve Penia'dan doğuşu mitini anlatır. Anlaşılan bu mit günümüze ulaşan metinler arasında antik döneme ait olanlar hariç hiçbir metinde yer almaz (muhtelif arkeolojik kazılarda sürekli yeni eserler keşfedilmektedir).
4. Diotima ve Sokrates arasında Sokratik tarzı görece daha iyi yansıtan bir diyalog geçer.
5. Diotima aşk merdiveni üzerine uzun ve karmaşık bir söyleve girişir.
6. Kapanış mülahazalarıyla birlikte sona geliriz.

Bu evrelerin her birini incelerken, Sokrates'in konuşmasındaki her bir geçişin ardındaki saikler üzerine düşünmemiz gerekir.

1. Bölüm: Gündemi Değiştirmek

Sokrates'in diyaloglarında söylediği her şeyin performatif bir niteliği vardır. Mesela ilk olarak Agathon'un Gorgias'ı andıran söylemi karşısında neredeyse allak bullak olduğunu söyler: Karşı konulmaz bir gücü (198c) vardır bu sözlerin (ki bu normalde hep Sokrates için söylenir) ve güzeldir (201b). Agathon'un güzel, zeki, meşhur olması ve harika sesi itibarıyla Sokrates'in gözünde *objet*

a'ya sahip olduğu sonucuna varabiliriz. Oysa Sokrates diyaloğa girdiği muhataplarını paramparça etmeden önce genellikle iltifat yağdırır. Dolayısıyla bu da onun Agathon'a asıl darbeyi indirdiğinde daha fazla hasar verebilmek için uyguladığı bir taktik veya genel olarak alaycı bir yaklaşım olabilir.

Artık hedefin aşkı övmekten çıktığı, söylemin değiştiği nokta (201c, 6. satır) hemen karşımıza çıkar: Alkibiades'in gelmesini beklemeye gerek kalmadan *bizzat Sokrates şölenin gündemini değiştirir*. Önce, söylediklerinin hatalı olduğunu ispat etmek amacıyla sevdiği kişi olan Agathon'u sorgulamaya başlar ve Agathon, "sen nasıl diyorsan öyle olsun," diyerek pes eder. Sen kazandın.

Şimdi, âşıklar tartıştıklarında veya kavga ettiklerinde "Öyle olsun" ya da "Sen bilirsin" gibi şeyler söylemenin nasıl bir etkisi olur? İş bambaşka bir boyuta taşınır, söylem değişir: "Seninle bu konuyu tartışmayacağım" çünkü ya farklı telden çalıyoruz ya da beni anlamıyorsun. Bu, aradaki gerilimi hafifletebilir ama her zaman işe yaramaz çünkü siz, karşı taraf olarak, bazen ısrarcı davranabilir ve benden tamamen geri çekilene veya hatalı olduğumu kabul edene kadar vazgeçmeyebilirsiniz. Bu hamlem ortamı yatıştırmazsa, elbette dağılıp ağlamayı, bu sayede sizin mevzuyu bir kenara bırakıp farklı bir söyleme geçmenizi sağlayabilirim. Konuşmak yerine ağlamak, tartışmak yerine cam çerçeve indirmek takılmış "bozuk plağı" değiştirmeye yarar (Lacan, 1998a, s. 32 ve 34). Muhatabımın durmadan aynı şeyleri söyleyip durmasına son verir.

Burada âşıklar arasındaki ilişkilerde söylemi değiştirmenin ve saldırıya uğradığınız yerde savaşa girmeyip tartışmayı başka bir zemine çekmenin önemini görebiliriz. Saldırı: "Neden bana böyle davrandın? Demek benim hakkımda böyle düşünüyorsun, şerefsiz!" Buna "Bana kötü davranan asıl sensin" gibi konuyu imgesel düzeyde tutan ("benim sana yaptığımı hayal ettiğin şeyi

aslında sen bana yaptın" diyerek yansıtmaya işaret eden)[11] bir cevap vermek yerine mesela "O gün aileden birinde ciddi bir rahatsızlık çıktığını öğrenmiştim, canım çok sıkkındı," diye yanıtlayabilirsiniz. Böylelikle karşı tarafı öfkelendirmek yerine, onda şefkat, hatta sevgi uyandırmanız muhtemeldir. Lacan'ın XX. Seminer'de söylediği üzere aşk söylemde bir değişim yaşandığında ortaya çıkar: "Aşk söylemin değiştirildiğinin işaretidir" (s. 21/16).

Analitik ortamda da böyle değişimler yaşanabilir. Bazı durumlarda, analizan analiste "Geçen sefer ne demiştiniz tam hatırlayamadım?" diye sorduğunda analizan bunun hatalı, aptalca veya kırıcı olduğunu ima ediyor olabilir. Analist söylediklerini savunmak veya meşru kılmaya çalışmak yerine (çünkü bu analistin getirdiği tartışma ve suçlama söyleminin içinde kalmak olur) zemini veya konumunu değiştiren çok farklı yanıtlara başvurabilir. Örneğin analist "Sizce ne demem gerekirdi?" veya "Sizce neden öyle bir şey dedim?" gibi bir soru sorup ardından analizanın analistin sözlerinin anlamıyla ilgili varsayımlarındaki yansıtmaları tespit etmeye çalışabilir. Burada amaç, analizanın analistin sözünün doğruluğunu veya analistin bunu söylemesindeki saik ve niyetlerinin geçerliliğini sorgulamak yerine kendi varsayımları (analistin de tıpkı ebeveyni gibi ona acımasız davrandığı ve onun söylediği her şeyi eleştirdiği varsayımı) üzerinde düşünmesini sağlamaktır. "Niyetim sizi eleştirmek değildi" gibi cevaplarsa durumu iyice beter etmekten başka bir işe yaramaz çünkü analizanlar genellikle insanın buna niyet etmeden de eleştirel davranabileceğinin gayet farkındadır! Analistin vereceği belli başlı tepkiler konuyu imgesel düzeyde tutacaktır (yani analizanın sizin şöyle şöyle düşündüğünüzü veya hissettiğinizi hayal

11. Jane Austen (2004, s. 425) yansıtmayı psikanalizin icadından çok önce keşfetmiştir; Emma'yla konuşan Bay Knightley'nın ağzından Frank Churchill ile ilgili şu sözleri duyarız: "Merak dolu bir zihni olduğu için başkalarını da öyle sanıyor."

ettiği varsayımından hareket edecektir), oysa başka tepkilerle konuyu simgesel zemine (yani analizanın kendi yaşamında ve öyküsünde sizin şöyle şöyle düşündüğünüzü veya hissettiğinizi söylemesine neden olan şeylere) çekecektir. Burada (bazen durduk yerde kavga çıkarmaya çalıştıklarını veya böyle zarf atıp sizin yetkin olmadığınızı ifşa etmeye çalıştıklarını fark edebilen) analizanların, daha fazla çatışmadan çok sevgiye yol açma olasılığı taşıması itibarıyla genellikle takdir ettiği türden bir söylem değişimi görürüz.[12]

Şimdi Sokrates'in konuşmasının ilk evresinin *içeriğine* dönelim. Sokrates Agathon'a sorar:

> "Aşk bir şeyin aşkı mı, yoksa hiçbir şeyin mi?" [...] "Arzuladığı ve âşık olduğu şeye sahip olur da ondan sonra mı arzular ve âşık olur yoksa sahip olmadan mı?" [...] "[Z]orunlu olarak, arzulayan yoksun olduğu şeyi mi arzulamalı ya da şayet yoksun değilse arzulamamalı mı, onu bir düşün." (199e-200b)

Sokrates'e göre kişi sahip olduğu şey arzulamaz, böylelikle aşk ilişkilerindeki en büyük sorunlardan birini ilan eder: Sevilen kişi bir kez fethedildi mi, bir anlamda kişi ona kancayı taktı mı, arzu tek taraflı veya karşılıklı olarak devam edebilir mi? İnsan, baştan çıkarma çabalarına çoktan boyun eğmiş birini arzulamayı sürdürebilir mi?[13]

12. Analizanın şikâyetini veya yakınmasını Lacan'ın (2006a, s. 53) L Şeması'nda imgesel eksen boyunca a''dan a'ya ilerliyor gibi düşünürsek, analistin vereceği benzer cinsten bir yanıt da aynı eksende a'dan a''ya ilerleyecektir; söylemi değiştiren bir yanıtsa simgesel eksende A'dan S'ye ilerleyecektir (hatta geçmişe dönük olarak ilk yaklaşımın a' yerine S'den doğru ilerlediği yönünde bir yorum yapacaktır).

13. Bazı yazarlar, insanların bu noktada ilgilerini kaybettiğini öne sürer: Hatta aşkları "çoğu zaman nefret ve tiksintiye dönüşür" (Aragona, 1547/1997, s. 34). *Turlututu* oyununun yazarı Marcel Achard'ın (1962, s. 52) ifade ettiği gibi, "Onlara ait olup olmayacağınızı merak eden bir düzine adamı elinizde tutmak, artık böyle bir merakı kalmamış tek bir kişiyi elinizde tutmaktan kolaydır."

Lacan (s. 113-15) burada, Sokrates'in dışarıdan aşkı tartışmaya devam ediyormuş gibi görünmesine rağmen aslında konuyu arzuya kaydırdığına dikkat çeker (bu 200a-201c arasında gerçekleşir). Hem Platon hem de Sokrates'e göre arzunun temeli eksiktir veya arzu eksiğe dayanır. Ama aşkta durum farklı olabilir sonuçta. Aslına bakarsanız, baştan çıkarma girişimlerinize boyun eğmiş birini sevmeye devam etmeniz gayet mümkündür. Aşk sahip olmadığınız bir şeyi veriyor olsa bile eksiğe arzu kadar bağlı görünmez.

Arzu her zaman sahip olmadığımız bir şeye yönelik ortaya çıkıyorsa, ilişkide arzunun devam edebilmesi için ya mutlaka sahip olmadığımız, ya henüz sahip olmadığımız ya da sevgilimizden henüz alamadığımız bir şey olması gerekir. Lacan'ın (s. 124) ifade ettiği şekilde, arzunun sahip olduğu tek şey eksiktir zira nesnesine sahip olduğu anda ortadan kaybolur. İnsanın kendisini bedenen ve ruhen âşık olduğu kişiye teslim etmesi onun arzusunu öldürebilir; partnerin arzusunu canlı tutabilmenin (Stendhal'da olduğu gibi) bu kadar zor olmasının, kırk takla atılmasının sebebi de budur. Sokrates'e göre belki arzunun sürdürülebilmesi için ya (Alkibiades'in Sokrates'e duyduğu arzu gibi) imkânsız ya da henüz doyuma ulaşmamış bir arzu beslememiz, hatta belki tatminden özellikle kaçınmamız gerekir (ki Sokrates de sanki bunu yapmaktadır). Arzunun insanı iğne ipliğe çevirmesi, sararıp soldurması için arzulanan şeye (en azından hemen o anda) sahip olmamak gerekir ama bana öyle geliyor ki, insan sahip olduğu bir şeyi *sevebilir.*

Sokrates'in konuşmasının merkezinde "aşk" ve "arzu" kavramları arasında cambazlık yapmak, hatta bazen ilkinin yerine ikincisi koymak yer alır. Sokrates şöyle bir mantık yürütür: Aşk (tanrı Eros gibi) arzuladığından mahrumdur; eğer Aşk güzellik arzuluyorsa, güzelliği yok demektir; eğer Aşk

iyiyi seviyorsa, iyilikten mahrum demektir (201a-c); demek ki Aşk ne güzeldir ne de iyi (201e) zira ikisinden de mahrumdur.

Bu noktadaki aldatıcı akıl yürütme oldukça aşikâr, ayrıca Diotima da konuşmasının Sokratik tarzda sorgulamaya başvurduğu anlaşılan bir bölümünde aşkla arzuyu iyice birbirine denk gösterir. Aşkın tanrı olmasının tek sebebinin eksik olması, yani güzel veya iyi şeylerden mahrumiyeti olmadığı (202d), Aşkın ne tanrı ne de insan, ne ölümsüz ne de ölümlü olduğu sonucuna varır: aşk "ne biridir ne de öteki" (Lacan, 2015, s. 122).

Sokrates'in konuşmasının bu noktasına gelindiğinde şölenin gündemi değişmiştir: Aşk başta tanrı olarak kabul ediliyor ona tapınmak amaçlanıyordu. Oysa Diotima aşkın bir tanrı değil, aksine bir *daimon* (veya gösteren) olduğunu "ortaya koydu". Ne ilginçtir ki Diotima'nın ismi (tanrıların en üstünü olan) "Zeus'u onurlandıran" anlamına gelir ama kendisi konuşmasına başka bir tanrıyı, Aşkı çıkarıldığı göklerde alaşağı ederek başlar.

2. Bölüm: Aracı

Diotima'nın konuşmasını masaya yatırırken, öncelikle kendisinin, yani bir kadının, Sokrates'e "delikanlıları doğru sevmeyi" öğretmeye kalkmasındaki paradoksa (211b) dikkat çekelim! Bundan aşkın kadınlarda da erkeklerde de aynı olduğu veya en azından kadınların erkekler arasındaki aşkı gayet iyi bildiği sonucunu mu çıkarmalıyız?

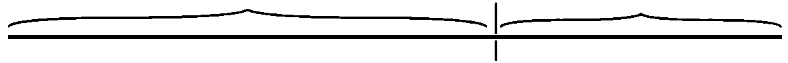
Daha önce belirttiğim gibi, Diotima'nın *dóxa, daimon* ve aşk üzerine yürüttüğü ve ikili mantıktan üçlü bir mantığa geçtiği tartışmasını Sokrates bizim için özetler. Görünüşe göre Sokrates'in diyalektik yöntemi bizi aşk konusunda belli bir yere kadar (aşk kisvesi altına gizlenmiş arzunun eksikten kaynaklandığı noktaya kadar) (Lacan, 2015, s.114-15) getirmeyi başarır ama daha öteye taşıyamaz. Bizzat Diotima da Sokratik

yöntemi belli bir yere kadar kullanır ama sonrasında aşkın doğasının daha derinine inebilmek için bir mite başvurur.[14]

Dolayısıyla iki ayrı alan olduğu sonucuna varabiliriz: biri *epistéme*'nin, diğeri de mitin alanıdır (s. 117-19):

Epistéme: anlamlandırma sistemi içinde taşınan bilgi

Mit: insanların dedikleri



Belki aşk hakkında edinebileceğimiz bilgi *epistéme* yani kendine şeffaf bilgi değil de, daha çok mitik yani bilinçdışı (s. 117) bilgidir. Aşkın kendisi, tıpkı kanı (*dóxa*) gibi bilgelikle cehalet arasında yer alır.

Lacan Diotima'nın, pek çok felsefi yorumcunun yaptığı gibi hocası Sokrates'e karşı çıkmış Platon'un değil, Sokrates'in, "onun içindeki kadının" (s.118) tezahürü olduğunu öne sürer. Sahiden de Lacan hiçbir şekilde Platon'un kişiliğiyle ilgili iddialarda bulunmadan, Platon'un bu diyalogda belli bir maksadının olduğunu düşünmemiz gerektiğini, onun ne yaptığını bilmediğini veya bizim ondan iyi bildiğimizi varsayarsak kibirlilik etmiş olacağımızı söylemekle yetinir (tabii bu, bilinçdışının Platon'da da etkili olmuş olamayacağı anlamına gelmez). Dikkat ederseniz, Lacan okuduğu yazarlara hep böyle bir pay verir: İddiaları ne kadar kafa karıştırıcı veya çelişkili olursa olsun, söylediklerinin bir iç tutarlılığının olduğunu ve bunu netleştirmemiz gerektiğini varsayar. (Keşke Lacan'ı eleştirenler de ona bu kadar itimat edebilseler!)

14. Lacan (2006a, s. 846-48) daha sonra benzerini libido için de yaparak "Bilinçdışının Konumları"nda *lamella* mitini formüle eder.

3. Bölüm: Aşkın Rahme Düşmesi Miti

Diotima'ya göre (Sokrates'in bize söylediği üzere, Apollodoros'a –onun da meseleyi Aristodemos'tan [173b] duyduğunu unutmadan– inanacak olursak) Eros, kaynaklara sahip, çeşitli yöntemleri bulunan, yol yordam bilen [*know-how*] ("varlıklılar"dan ["*haves*"] biri olan) Poros ile yoksulluk, eksiklik ve sefaletin vücut bulmuş hali Penia'nın oğludur. *Aporia*'dır* o, kaynaklardan yoksundur ("yoksunlar"dandır ["*have-nots*"]).

Aşkın rahme düşüşü (Lacan, 2015, s. 130) hikâyesinde Penia arzulayan taraf olarak resmedilir. Poros sevilen taraftır, edilgendir ve bir şölenin ardından sızmış uyurken artık nasıl olduysa Penia'yı Eros'a hamile bırakır. O dönemlerde bazı kadınlar arzulu bulunurdu, hatta bazı akademisyenler erkeklerin bazen kadının cinsel arzusundan korktuğunu öne sürerler.[15] Oysa Lacan bu mitin mantıken Aşkın doğumundan *önceki* dönemi anlattığına dikkat çeker, yani Aşk doğduktan sonra konumlar değişmiş ve erkekler arzulu, kadınlarsa daha edilgen bir konuma geçmiş olabilir. Her halükârda burada eksik (Penia, *Aporia*) ve cehaletin bilinçdışı niteliğinin (Poros uyumaktadır, olan bitenden habersizdir) aşkın doğumundan önce geldiği bir gerçektir.

* Antik Yunancada kelime anlamı "açmaz"dır. –yhn

15. Faraone (1999) Antik Yunan'da erkeklerin doğal olarak vahşi ve cinsel açıdan saldırgan oldukları, kadınlarınsa yine doğaları gereği kontrollü oldukları inancını tartışır; erkeklerin kadınları erkeklere benzetmek (ve böylelikle onlarla sevişmek istemesini sağlamak) için büyüye başvurmalarının sebebinin de bu olduğuna inanır. Gelgelelim, Faraone ayrıca, Antik Yunan'da erkeklerin kadınlardaki doğal vahşilikten ve hafifmeşreplikten çekindiğine, bunu da Antik Yunan'daki kadın düşmanlığının başlıca sebebi olduğuna işaret eden çok sayıda akademisyenden de bahseder (s. 162, 166, ve 169-72).

Faraone'ye göre, kadınlar "yalnızca mecburen rol geçişi yapmak [ailenin kızı rolünden eş rolüne geçmek] zorunda oldukları ergenlik döneminde vahşi ve şehvetli" bulunuyor olabilirdi (s. 170). Belki de yalnızca ergenlik döneminde "Yunan erkekler kadınlarını bilfiil tecrit ediyorlardı." "Ergen kadınların bazen vahşileşebilen cinsel arzusu [...] ya genç kadının evlenip çocuk sahibi olma vaktinin geldiğine, ya Tanrı'nın onlara veya ailelerine kızgın olduğuna ve sakinleştirilmesi gerektiğine ya da bir büyünün kurbanı olduklarına delalet görülüyordu" (s. 171).

Aşk bir açmazın, bir *aporia*'nın çocuğu veya ürünüdür. Annesi Penia, *Aporia* olarak kaynaklardan, yol yordamdan, taktiklerden yoksun nitelendirilir. O halde aşk, bir soruna getirilen çözüm müdür? Bir açmazın çözümü müdür? Eğer öyleyse, bu açmaz ne olabilir? Aşk tabii bunu gerçekten yapabiliyorsa, hastalarımızda neyi "tedavi eder"? (Depresyonda libidonun durağanlaşmasını mı yoksa ayrılık acısını mı?)

Dikkat ederseniz, Diotima konuşması sırasında Sokrates'in aşkla ilgili görüşlerini "düzeltirken", Alkibiades'in daha sonra Sokrates hakkında söyleyeceği şeyle çelişir. Diotima "Aşkın seven değil sevilen bir şey olduğunu düşünüyorsun" (204c) der Sokrates'e, yani Sokrates'in aşkla ilgili düşüncelerinin hepsi sevilen tarafa (kendi eksiğini başkasına gösteren değil, sevgiyi alan tarafa) aittir. Neden böyle bir şey der Diotima? Platon onun Sokrates konusunda tamamen yanıldığına mı işaret etmek istemiştir? Görünüşe göre, bize Sokrates hakkında gerçeği söyleyen Diotima değil Alkibiades'tir zira Sokrates sevilen değil seven taraf olduğunda ısrarcı gibidir. (Hatta *Gorgias*'ta Alkibiades'in âşığı olduğunu açıkça ifade eder, 481, 482b). O halde, Sokrates neden aşkı sadece sevilen tarafın penceresinden ele alır?

Poros ile Penia arasındaki olmadık bir birlikteliğin ürünü olan Eros'un kah serseri (müzmin romantik) kah cesur, becerikli bir avcı veya filozof (203c-d) olarak resmedildiğini de unutmayalım ki bu da Alkibiades'in diyaloğun ileriki kısımlarında yaptığı Sokrates tasvirine bir hayli benzer.

4. Bölüm: Aşk ve Ölümsüzlük

Aşk ve arzuyu denkleştirip ilkini diğeri gibi kabul ettirmeye çalışan Diotima, arzunun nesneye (sevilen) sahip olduğunda bile hâlâ mahrum olduğu bir şeyden bahseder: Nesneyi sonsuza kadar elinde tutacağının garantisi yoktur. Bu da onun "Aşk nesneyi sonsuza dek elde tutma arzusudur" sonucuna varmasına

neden olur (206a). Onun kitabında aşk ölümsüzlüğü arzulamaya *mecburdur* (207a).

Ozanlar ve aşk mektubu yazarları sıkça aşklarının sonsuzluğundan bahsederler. Şiirlerde de, ölme pahasına bile olsa aşk sonsuzluk iddiası taşımak zorundadır. Elizabeth Barrett Browning'in "Tanrı öyle uygun görürse, öldükten sonra seni daha iyi seveceğim," ve Tao-Sheng'in "Hayatta bir yorganı paylaşıyoruz / Ölünce bir tabutu paylaşacağız" dizelerini örnek verebiliriz.[16] Anlaşılan, en azından şairlerin gözünde aşkın ölümsüz olduğu, ölümün bile üstesinden gelebildiği tasdiklenmelidir.

Eksik, kalıcı olduğu sürece, ancak ölümsüzlük onu doldurabilir veya avutabilir, diye iddia eder Diotima ve türlerin (hayvanlarda olduğu gibi sevgiyle) üremesi ölümsüzlüğün ölümlü biçimidir. Diotima, "Aşk denen bu şevki her şey ölümsüzlük uğruna gösterir," sonucuna varır ve böylelikle Aşkı bir amaç olmaktan çıkarıp bir araç (ölümsüzlük aracı) haline getirir. Burada Sokrates şaşkınlığını gizlemeyerek "gerçekten böyle mi bunlar?" diye sorar; biz de Diotima'nın söylediklerini ciddiye alıp almadığını merak ederiz. Sokrates ayrıca Diotima'nın "mükemmel sofistlerimiz gibi" konuştuğunu (208b) ekler ki bu Sokrates'in ağzından pek de iltifat gibi duyulmaz.

Diotima'ya göre insanların ölümsüz olmak için, yani fiziksel ölümleri gerçekleştikten sonra bile hatırlanmaya devam etmek için yapmayacağı şey yoktur. Psikanalitik kulaklarımız bunu saplantı olarak duyar çünkü saplantılı kişiler nadiren mevcut veya yaşayan herhangi bir *jouissance* için yaşarlar; onlar yalnızca büyük Ö'lü Öteki için, rekor kitapları için, tarihte bir iz bırakmak için yaşarlar. Diotima bunu söyleyerek sözümona kahramanlıklara şüpheyle yaklaşır, bunların faillerinin iddia ettiği gerekçelerden farklı olarak ölümsüzlüğe

16. Burada alıntılanan şiirler için bkz. Pockell, 2003, s. 78 ve 85.

erişmek için kasten yapıldığını ima eder. Bu da birinin size "X kişisine yardım etmenin sebebi arkadaş olmanız değildi aslında, sen sadece diğer insanların bu iyiliğinden haberdar olmasını istedin çünkü bu sayede iyiliğin tarihe geçebilirdi" demesine benzer.

Diotima'yı ciddiye alacak olursak, aslında tüm etik davranışların (hatta Antigone'nin erkek kardeşini gömmesinin bile, bkz. Sophokles'in *Antigone*'si ve Lacan'ın VII. Seminer'deki konuya ilişkin kapsamlı yorumları) arkasındaki saikler sorgulanmaktadır. Cömert davranıp Diotima'nın bunların aşırı belirlenmiş olduğunu iddia ettiğini söyleyebiliriz ama kullandığı dil ölümsüzlüğün *birincil* saik olduğuna işaret etmektedir, bu da bu eylemlerin hiçbir şekilde etik olarak nitelendirilemeyeceği anlamı taşır. Sokrates'in veya Platon'un böyle bir görüşü makul bulduğunu hiç zannetmiyorum.[17]

5. Bölüm: Aşk Merdiveni (scala amoris)

Diotima bize "en yüksek ve en yüce" (209e) olarak "yükselen mertebe" seyrinden bahseder. Lacan'a (2015) göre ilk başta, Diotima'ın söyleminde, güzellik bizi nesnelere yönelten bir rehber hizmeti görür ancak ardından, gizliden gizliye, bir amaca, hatta kendi içinde bir amaca dönüşür (s. 127-8). Hatırlarsanız, aşkla güzellik arasındaki ilişki, Aşkın Aphrodite'nin doğduğu gün rahme düşmesinden kaynaklanır:

> Bu yüzden Aphrodite'nin doğduğu günlerde ana rahmine düştüğü için onun takipçisi ve hizmetkârı olmuştur Eros.

17. Agathon'un fikirlerini daha büyük bir seyirci kitlesi önünde sunmaktansa şölendeki birkaç iyi adamın önünde konuşmaktan duyduğu sözde korkuya Sokrates'in verdiği tepkiyi düşünün (194b). Diotima'ya gelince, onun da (şairlerin yaptığı gibi) aşkın sonsuzluğunu vurgulamak yerine sonsuzluk aşkını veya *tout court* [kısaca] ölümsüzlüğü ön plana çıkardığı, böylelikle aşkın belki de denklemden tamamen çıktığı söylenebilir.

> Üstelik Aphrodite güzel olduğu için o da doğası gereği âşığıdır güzelliğin. (203c –çeviri değiştirilmiştir)

Lacan (2015, s. 120-2) bunun Diotima'nın tartışmasının yanıltıcı yanlarından olduğu kanısındadır; basit bir yol amacın kendisine dönüşür. Bana göre, Diotima'nın savında güzellik amaca giden yoldan ziyade aslında önce amaçtır, ardından araca dönüşür.[18]

Bu ilerlemenin şöyle gerçekleştiğini düşünüyorum: İlk başta güzel bir oğlana ilgi duyarız, ardından tüm güzel oğlanlara ilgi duyarız, ardından ruh güzelliğine ve faaliyetlere, kanunlara, geleneklere ve bilgiye ilgi duymaya başlarız, sonunda da güzelin bilgisine ve güzelin kendisine ilgi duyarız (210d). Bu listedeki son maddede bir hedef olarak fiziksel güzelliğin yerini bilginin aldığını görürüz. Güzellik bilgi hedefine uzanan yolda bir araç haline gelmiştir.

Şimdi hedef bilgiyi (güzelin bilgisini) değerli görüp güzelliğe veya aşka hiç önem vermemektir. Diotima Sokrates'in "ağzı açık seyrettiği" (211d) güzel delikanlılar karşısında (nereden biliyor diye merak ediyor tabii insan!) bu kadar etkilenmemesini sağlamayı amaçladığını söyler. Ne de olsa, Sokrates'in Kritovoulos gibi genç oğlanlara fena âşık olduğu herkesin malumudur; Ksenofon'un anlattıklarına bakılırsa, Kritovoulos'un omzuna hafifçe çarpan Sokrates sonrasında bir hafta sıkıntı çekmiştir.[19] Acaba Diotima, Sokrates'in başka türlü sevmeyi öğrenmesi gerektiğini mi düşünür? Yoksa hiç sevmemeyi mi öğrenmelidir?

18. Gençliğin ilk yıllarından itibaren ruhlarımız erdeme, ölçülü olmaya ve adalete gebeyse ve "güzel, asil ve iyi biçimlenmiş bir ruh bulacak" (209b) kadar şanslıysak, bu asil ruhu eğitme çabasıyla "derhal erdem hakkında konuşmaya başlarız" diyen Diotima'nın gözünde güzelin birincil bir amaç olduğunu düşünüyorum. "[Bir adam] güzel biriyle temas kurduğunda ona eşlik ettiğinde, yıllardır içinde taşıdığı şeyi kavrayıp açığa çıkarır. İster ayrı olsunlar ister birlikte, o güzelliği hatırlar" (209c).

19. Bkz. Ksenofon, 1996, s. 150; bu alıntı için bkz. *Symposium*, 4. Bölüm, s. 27-8.

Yoksa sakince sevmeyi mi? Ölçülü sevmeyi mi? Anlaşılan birileri burada Sokrates'in anlık tutkulara yatkınlığıyla dalga geçiyor! (Acaba bu kişi Platon olabilir mi?)

Bu bölümde gündeme gelen daha büyük bir soru da güzelin veya aşkın başlı başına bir amaç olup olmadığıdır. Diotima güzeli güzelin kendisi hatırına sevmemizin başlı başına bir hedef olduğunu tartışırken birden güzelin bilgisinin önemine geçer. Bu tartışma sırasında Diotima, Sokrates uyuyakalmış veya gözü dalmış olacak ki, ona sözlerini dikkatle dinlemesini söylemek zorunda kalır. Ardından gümbür gümbür bir metafizik tartışmasına girerek "aşkın amacı"ndan (210e) bahsetmeye başlar; sanki aşkın kendisinden başka bir amacı varmış gibi! Eros'un yüksek tanrı rütbesini düşük haberciye tenzil etmiş olduğundan, artık aşk onun için başlı başına bir amaç olmaktan çıkmış, sadece bilgi amacına hizmet eden bir yol haline gelmiştir. Anlaşılan bu görüşe yeni nesil psikanalistler de katılmaz; onlar da aktarımda doğan aşka yalnızca "kendini tanıma" yolundaki rolünden dolayı değer verirler zira onlara göre analizin amacı kendini bilmektir... sanki insan, kendine dair bilgi kazanınca tedavi olabilirmiş gibi (bkz. Fink, 2014a).

Freud'un "sevmek ve çalışmak" hedefleri "bilgi"yi tuhaf biçimde tablonun dışında bırakır ve Freud analiz süreçleri en başarılı geçen hastaların bırakın tedavi boyunca yaşananları açıklayabilmeyi, seanslarda söylenenleri dahi hatırlamadığını açıkça ifade etmiştir. Günümüzde pek çok klinisyen Freud'un hedeflerini tersine çevirip bir tür bilgiyi ("kendini bilme"nin tahminen bilinçdışına dair bilinçli bilgiyi de barındıran bir suretini) sevgiden veya libidodan daha önemli hale getirmişlerdir. Lacan bu konuda, diğer konularda da olduğu üzere, Freud'a döner ve analistin görevinin analizanın Eros'unu ilerletmek olduğunu öne sürer: "Son tahlilde, ben orada kişinin kendi iyiliği için değil, sevmesini sağlamak amacıyla bulunuyorum" (Lacan, 2015, s.

15). Analizanın sevme becerisi Lacan için başlı başına bir hedeftir; güzellik, erdem, bilinçdışı veya psikanaliz gibi herhangi bir konuda bilgi edinmesi için bir araç değildir. Lacan'ın (1998a, s. 3) XX. Seminer *Encore*'da söylediği "*Jouissance* hiçbir amaca hizmet etmeyendir" sözünü şöyle de ifade edebiliriz: *Aşk hiçbir amaca hizmet etmez, sadece vardır.* Psikanalizde aşk başlı başına bir hedeftir.

Elbette bu her analizanda Eros'u veya libidoyu nicel olarak artırmayı amaçladığımız anlamına gelmez. Ne de olsa, bazı analizanlar (mesela manikler) fazla libidodan, bazıları (mesela teşhirciler) başlarını kanunlarla sürekli belaya sokan kontrolsüz libidodan şikâyetçidir; psikotik veya sapkın olanlar da bize libidolarını özgürleştirmek için değil, daha ziyade kısıtlamak için ihtiyaç duyarlar. Bu son hasta grubunda amaç, sevme becerilerini güçlendirmek ve Eros'u eskisine nazaran farklı bir nitelikte hissetmelerine imkân sağlamaktır.

Diotima'nın konuşmasının bu kısmında Sokrates'in gözlerini açık tutamaması, Platon'un Diotima'nın aşk yerine bilgiyi başlı başına bir amaç haline getirmesini saçma bulduğuna mı işarettir? Eğer aşk, Diotima'nın konuşmasında, yerini bilgi sevgisine bırakıyorsa, bilginin son aşamasının aşkın bilgisi olduğu sonucuna mı varmalıyız? Bu soruya kısa süre sonra döneceğiz ama şunu da söylemek isterim ki, burada hem Sokrates'in güzel delikanlılara duyduğu anlık hoşlantılar hem de Diotima'nın bilgi takıntısı nasibini alır; *Şölen*'de muhtemelen ikisiyle de dalga geçilmektedir.[20]

20. Lacan'ın belirttiği üzere, aşk merdivenini tırmanan âşığın yalnızca kendi kusursuzluğunun peşinde olduğunu söylemesi itibarıyla Platon'un teolojinin eleştirisine maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Güzellik âşığının metalara veya nesnelere sahip olmaktan doğrudan güzelliğin kendisiyle haşır neşir olmaya giden hareketi, onun güzelin ve erdemin âşığı haline gelmesini sağlar ve böylelikle âşığı da sevilebilir veya arzulanabilir kılar (Lacan, 2015, s. 128). Lacan ise Platon'un nihai mesajının bu olmadığını öne sürer; bu yalnızca, diyalogdaki konuşmanın küçük bir parçasıdır. 3. Bölüm'de belirtildiği üzere, analistler

6. Bölüm: Son, Kapanış Konuşmaları

7. Bölüm'de güzelliği, özellikle de Lacan'ın VII. Seminer'de ölümle ilişkilendirdiği tartışma üzerinden ele almıştık. Şimdi Sokrates'in konuşmasının sonuna dönelim. Diotima sahneden inene kadar bize Aşkın ölümsüzlüğe erişmenin bir yolu olduğunu anlatmıştı: "İnsan doğasına yardımcı olarak Aşk'tan daha iyisini kimse kolay kolay bulamaz." (212b) Bilgi bile ölümsüzlük hedefine tabi olabilir ki ölümsüzlük kendi içinde bir hedef, hatta hedefler hedefidir.

Son tahlilde Sokrates, Diotima aracılığıyla Aşkın kendisini değil, gerçek erdem ve ölümsüzlük amacına hizmet eden "gücünü ve cesaretini" övmüştür. Daha önce belirttiğim üzere bu, *Şölen*'in o ana kadarki gidişatına tamamen ters düşer; her katılımcıdan Aşktan bir tanrı olarak övgüyle söz etmeleri, kendi içinde bir amaç olarak görmeleri, aşkın hizmet edebileceği başka hiçbir şeyin övülmemesi istenmiştir. Bu bakımdan ölümsüzlüğün, tanımadığımız insanların bizi ilelebet hatırlamasının nesinin bu kadar harika olduğunu merak edebiliriz. Bunun bize şu an, bulunduğumuz noktada ne gibi bir hayrı dokunabilir? Gelecek nesillere değerli bir şey (örneğin bir ders, bir duruş veya artık her neyse) bırakacağımız düşüncesi şu an bizi tatmin edebilir ama gelecek nesillerin neyi değerli bulacağını önceden bilemeyiz.[21] Ölümlülerin ölümsüz olma, tanrılara benzeme isteğinin biraz absürd bir yanı yok mudur sahiden?

Sokrates'in en sonunda "Ey Phaidros, şimdi bu konuşmayı eğer istersen Aşk'a övgü olarak kabul et ya da hangi adla adlandırmak hoşuna gidiyorsa o adı ver" (212c –çeviri değiştirildi) demesinde *fevkalade ironik bir şey* olduğunu düşünüyorum!

analizanların bilinçdışını keşfetmesini sağlamak adına aşkı dizginler; bu bakımdan, psikanalizde aşk aslında amaca giden yolda kullanılan bir araçtır. Oysa aşk aynı zamanda, bir zamanlar bilinçdışında olanın dile getirilmesiyle amaçlanan şeydir.

21. Bu, *Şölen*'de bahsedilen türden bir ölümsüzlüğe benziyor ama belki Platonik biçimlerle girilen esrik birlik de olabilir.

Sokrates'in Konuşmasının Ardından

Sokrates'in afaki konuşmasının sonundaki alkışın ardından, Aristophanes, Sokrates'in insanın diğer yarısını aramasının ahmaklık olduğu yorumuna istinaden söze girip, diğer yarımızı sadece bize ait olduğu için değil de yalnızca iyiyse aramamız gerektiğini iddia etmek gibi beyhude bir çabada bulunur; "Çünkü insanlar yararsız olduğunu düşünürlerse eğer kendi ellerini, kendi ayaklarını bile kesip atmak isterler" (205d-e) (burada Kitabı Mukaddes'teki "Eğer elin günah işlemene neden olursa, onu kes" [Markos 9:43; ayrıca bkz. Matta 5:29-30] öğüdünü önceden haber vermiş olur). Sokrates ise iğdiş edilemeyen küreden etkilenmek yerine, iyi uğruna "kendini iğdiş et" der: Eğer bu ahlaki açıdan yoz bir davranış olacaksa, diğer yarını (veya buna *objet a*'nı da diyebiliriz) arama.

Aristophanes'in hiç kaybın yaşanmadığı daha eski, iğdiş edilmemiş bir hale dönme mitine karşın, Sokrates bir tür *esrik Stoacılık* önerir (gerçi bu bir oksimoron da olabilir): cesaret ve metanet, perhiz, yüceltilmiş cinsellik, güzeli erdem için arama ve kısacası, tatmin olmadan daimi arzu. Bu geçmişteki mitik bir mutluluk haline dönüşten ziyade, ileriye yönelik bir macera gibi durmaktadır.

Alkibiades'in Kopardığı Yaygara

Alkibiades içeri girdiğinde epey yaygara koparır ve belki de, güya hep beraber güzele hayran olmakla veya Agathon'un güzelin ışıltısının tadını çıkarmakla meşgul grupta aslında hiç uyum olmadığını göstermiş olur. Burada güzele dair sakin, müşterek bir düşünme hali hüküm sürmez (Lacan, 2015, s. 133); aslına bakarsanız Alkibiades ve Sokrates, Agathon'a erişmek veya ona sahip olmak için neredeyse yumruk yumruğa gelirler! Diotima'nın bahsettiği gibi sakince güzel üzerine düşünmek diye bir şey varsa bile, bu ziyafette görülmediği kesindir.

Alkibiades içeri girdiğinde, insan bedenlerinin dünyasını ve güzelliğin vücut bulmuş halini aşmakla ilgili çalımlı konuşmaların yerini aniden gerçeklik alır. Onun dış görünüşü, şölenin gündemini topyekûn değiştirir; (henüz konuşma yapmamış tek kişi olan) Alkibiades'in Sokrates'i methetmesi kararlaştırılır zira Alkibiades'e göre Sokrates kendisi oradayken onun başka hiç kimseyi, tanrı bile olsa, övmesine izin vermemektedir. Dikkat ederseniz, konuşmasında İyiye, erdeme ve güzele yer yoktur: Alkibiades "Sokrates'i mutlaka istiyorum çünkü benim için iyi" demez; "Benim için iyi de olsa kötü de olsa, zehirli de olsa, onu mutlaka istiyorum!" der. Lacan'ın ifadesiyle, "Alkibiades arzu dolu [*l'homme du désir*] bir adamdır", arzuyla dolup taşmaktadır (s. 157).[22] Daha sonra "Subversion of the Subject"te *Şölen*'i tartışırken Lacan (2006a, s. 825-6) "Alkibiades kesinlikle nevrotik değildir; [. . .] arzulu olmanın şahika noktasıdır o, *jouissance*'ı olabildiğince kovalayan bir adamdır" yorumunda bulunur. Dolayısıyla Lacan burada Alkibiades'in bir şekilde nevrozu aştığını mı yoksa sapkınlık gibi başka bir tanı kategorisine girdiğini mi kasteder, net değildir. Her halükârda, Alkibiades'in söyledikleri ve yaptıkları aşkla ilgili o zamana dek söylenenlerin ne kadar boş olduğunu ortaya koyar.

Alkibiades'in Konuşması

Alkibiades bize, Sokrates'in *onu* gerçekten istediğini sandığını ama Sokrates'in başka bir şey, onun ötesinde bir şey istediğini

22. Alkibiades'e burada adam mı yoksa delikanlı mı deneceği meselesi tartışmaya açıktır zira bazı yorumcular davet sırasında 15-16 yaşlarında olduğunu öne sürer; yani henüz doğru düzgün sakalı bile yoktu, ki yaşça büyük Yunan talipler genellikle böylesini tercih ederlerdi. Bu bir yana, Alkibiades'in doğumunu MÖ 451 civarı olarak gösteren nice kaynak vardır ve şölenin tarihi MÖ 416'dır; dolayısıyla, Alkibiades'in o sırada yaklaşık 35 yaşında olması gerekir. Sokrates'le ilişkisininse şölenden çok daha önce başladığı anlaşılmaktadır; mesela *Alkibiades I*'de Sokrates ile Alkibiades arasında geçen diyalogda Alkibiades 20 yaşındadır ve halihazırda bir süredir birbirlerini tanıdıklarını açıkça ifade eder (Plato, 2003).

söyler (217a). Oysa Alkibiades de çoğumuz gibi sadece kendisi olduğu için istenmeyi istemektedir. Alkibiades'i hüsrana uğratan Sokrates, bu sayede onu âşık olduğu kişiden âşığa/sevgiliye dönüştürmüştür (217c). Alkibiades'in ifade ettiği üzere Sokrates "önce bir âşık gibi akıllarını çelip sonra kendisi âşık olacağına sevgili durumuna" geçer (222b). Sokrates, Alkibiades'i delirtiyordu ve belli ki bunu yaparken onun daha iyi biri haline gelmesine de vesile olmuyordu.

Alkibiades önemli olanın dışarısı (güzellik) değil, içerisi olduğunu söyler ve Sokrates'in içinde *ágalma* (Lacan, 2015, s.137-38) vardır. Alkibiades, tutkusu sayesinde Sokrates'in içinde gizli olanı görebilmiştir (s. 138-39). Buna ancak bir âşık erişebilir, ancak bir âşık karşısındakinin içinde olanları görebilir veya deneyimleyebilir; diğer insanlar belki içeridekini bir anlığına görebilir, diğer insanlar onlara bu kadar sıradan görünen birine kör kütük âşık olmamızı delilik addeder. Bu, sevginin veya dingin bir bağlanmanın değil tutkunun söylemidir.

Başkalarınca arzulandığı konumunu bir kenara bırakan Alkibiades, Sokrates'te gördüğü *agálmata* karşısında tamamen aciz kalır. Artık burada basitçe bir âşık bir de âşık olunan taraf yoktur: Alkibiades kendisini bir köle olarak, Sokrates'in arzularını (Sokrates'in emir vermesi halinde) tıpkı bir köle gibi yerine getirecek biri olarak nitelendirir. Burada "nesnenin fetişistik işlevini" görürüz (s. 140). Bu da takıntıya, boyun eğmeye ve itaate yol açar. Sokrates'te gördüğü nesne Alkibiades'i fetheder; onun karşısında diz çöker. Yalvaracak kadar düşer! Alkibiades, Sokrates'in arzusuna dair bir işaret, genel ve yapısal bir eksikten ziyade tamamen Alkibiades'le ilişkili bir eksiğin emaresini (örneğin Alkibiades'in tetiklediği bir ereksiyonu) görmek için çırpınır (s. 137). Böyle bir işaret vermeyi reddeden Sokrates belki de bunu yapması halinde

Alkibiades'in onu büyük Ö'lü Ötekiden (Alkibiades'in onun olduğunu sandığı kişiden) küçük *ö*'lü ötekiye indirgeyeceğini varsaymaktadır.

Gelgelelim Sokrates'in Alkibiades'i bir köle olarak değil de, Sokrates'in bırakın çekici bir erkeğe bakmasını, "başka birine iki çift laf etmesine" bile izin vermeyen, böyle bir durumda "kıskançlık krizi" geçirip onu hırpalayan hayli amirane bir sevgili olarak tarif ettiğini de belirtmek gerekir. "Bu adamın deliliği ve âşığına bağlılığı beni çok korkutuyor," diye de ekler Sokrates (213c-d).

Ágalma

Çok basit bir dille açıklanabilecek son derece kullanışlı bir fikir Fransa'da mutlaka hor görülecektir.

Stendhal, 2004

Alkibiades'in Sokrates'te gördüğü *ágalma*'yı nasıl anlamalı? Yunancada bu kelimenin anlamlarından biri parıltı[23] ve dehadır; *ágalma* hayran olunası veya cezbedici bir şeydir (Lacan, 2015, s.151-52); tanrılar için kurulmuş bir tuzaktır, onların bakışlarını üzerine çeker (mesela Homeros'un *Odysseia*'sındaki Athena'nın bakışları gibi); tekinsiz bir nesne veya efsundur, örneğin Truva atından *ágalma* olarak bahsedilir.

Lacan *ágalma*'yı Karl Abraham'ın taslağını çizdiği ve Freud'un geliştirdiği kısmi nesneyle ilişkilendirir. Ona göre, âşık olduğumuz partnerlerimizi birer özne olarak değil de, bize haz ve *jouissance* veren nesneler toplamı olarak gördüğümüz fikrinden rahatsız olan psikanalistler bu keşfin öneminden hız-

23. Freud'un (1927/1961d, s.152-7) "parlayan burunlardan" etkilenen fetişist hastasını düşünün.

la uzaklaşmıştır.[24] Analistler oral ve anal evrelerde çocukların bencil olduğunu ve örneğin, annelerini başlı başına bir kişi olarak, yani ayrı bir özne olarak görmediklerini kabul etmeye gönüllüydü. Gelgelelim, genital evrede, işe bakın ki, büyük bir sentez yaşandığını ve ötekinin de ayrı bir insan olduğunu kabul etmeye başladığımızı düşünüyorlardı. Ortaya kusursuz bir tamamlayıcılık çıkıyor, kendi tatminimiz ötekinin tatmini olmadan eksik kalıyordu; burada amaç tamamen uyumlu hale gelmekti, eşzamanlı orgazmdı.

Bu analistlere göre, bencilliği bir kenara bırakıp diğerkâm ve verici ("kendini adamaya meyilli") hale geliyorduk ve kendi tatminimiz partnerimizin tatmin olmasıyla yakından ilişkiliydi. Bu görüşte, genital ilişkiler vasıtasıyla böylesine kusursuz bir karşılıklılık ve uyum sağlanabileceğine yönelik zımni bir varsayım bulunmaktadır (bkz. Fink, 2004, s.148-50). Bu bakımdan, kısmi nesneler sürekli bütünleştirilir ve tamamlanması konusunda ısrarcı davranılır; sanki daire ve kürelerin görünürdeki kusursuzluğuna beslenen hayranlık öyle güçlüdür ki, bundan asla vazgeçilmek istenmez. Bir tür "bütün nesne" uğruna, psikanalitik literatürde bu bazen böyle isimlendirilmiştir, kısmi nesneyi aşmak gerekir.

1953'te Lacan (2006a, s. 263) analistlerin böyle dört dörtlük bir uyum ortaya çıkarma ısrarını eleştirerek bunun "ağır ve taşıması güç yükleri bağlayıp başkalarının sırtına yüklemek" gibi olduğunu öne sürmüştür (Matta 23:4). Lacan bırakın psikanalizle sağlanmasını, böyle bir uyumun teorik açıdan mümkün olup olmadığından bile emin değildir. XVIII. Seminer'de daha da ileri gitmiş, cinsiyetler arasındaki kusursuz karşılıklılık olasılığına dair kadim inançla mücadelesinin bir parçası olarak

24. Seminer'in ileriki kısımlarında Lacan (2015, 26. Bölüm) bize Abraham'ın aslında "kısmi nesneler"den değil, "nesnelere duyulan kısmi sevgi"den bahsettiğini hatırlatır. Herhalde bu analistler için fazla zımni kaçmış olacak ki ilkini ikincisine tercih edivermişler.

cinsiyetler arasındaki ilişkisizliği ifade etmiştir: "Cinsel ilişki diye bir şey yoktur".

Bütünlüklü bir genital nesne olarak sevilmesi beklenen kişinin iğdiş edilemez bir yanı var gibi durmaktadır; bu görüşün analistlere cazip gelmesinin sebebi belki de, her ne kadar özne iğdiş edilmeye mahkûm olsa da en azından (kusursuz daireye veya küreye benzetebileceğimiz) nesnenin hasar görmemesidir. Bu bir yana, gerçek, canlı, nefes alan insanların fantezilerini uyandırma ve dikkatle dinleme zahmetine girmiş her analistin farkında olduğu üzere, insanlar partnerlerinde onların "bütününü" değil, çok daha kısmi ve özgül bir şeyi tahrik edici bulurlar (örneğin "Bana bakışlarında bir şey var", "beni kollarına alışı", "ses tonu" veya bedeninin belli bir parçasının belli bir açıdan veya belli bir ışık altındaki görünüşü).[25] Alkibiades de sanki lafı buraya getirmektedir: Onun da Sokrates'de gördüğü bir şey vardır; başkalarının bunu görmüyor olmasının önemi yoktur; önemli olan tek şey, Alkibiades'in görüyor olmasıdır ve gördükleri onu çıldırtmaktadır.

Sokrates ile Alkibiades Arasındaki İlişkinin "Gizemi"

Sokrates bildiği için sevmez.

Lacan, 2015

Alkibiades (ki kendisini Agathon ve Sokrates'in arasında oturması itibarıyla aşka denk görebiliriz) Sokrates'in onun dış görünüşünü beğendiğini ve onu sevdiğini bilir. Gelgelelim bu ona yetmez. Daha ne ister?

25. Hatta rüya ve fantezilerde erkeklerin sıklıkla kadının genital bölgesi hariç her şeyiyle ilgilendiğini, kadınlarınsa kendilerini çoğu zaman erkeklerin bedenlerinin içinde hayal ettiklerini ancak bu hayale genital bölgelerin dahil olmadığını görürüz. Lacan (2015, s. 378-81), Karl Abraham'ın genital organın partnerde en az yatırım yapılan şey olduğu, mevcut yatırımda aslan payını kişinin kendi genital organının topladığı görüşü üzerine konuşmaktadır.

Olası bir yanıt, Sokrates'i büyük Ö'lü Ötekiden küçük ötekiye indirgeme, öykündüğü ve kendisini yargılayan, eleştiren, azarlayan idealleştirilmiş Ötekiden çıkarıp kendisini heyecanlandıran ancak herhangi bir nesneden daha iyi olmayan, yerine yenisi koyulabilir bir nesneye (kendisi gibi bir insana) dönüştürme ihtiyacı duymasıdır.[26] Belki de Sokrates'in onunla sevişmesini sağlarsa onun heybetini azaltabileceğine, onu sıradan şehvetli bir ölümlü mertebesine indirebileceğine, böylelikle Sokrates'in onun insafına kalacağına inanıyordur. "Aşktaki sorun, öznenin Ötekinin talebini ancak onu aşağılayarak, Ötekiyi arzusunun nesnesi haline getirerek karşılayabilmesidir" (Lacan, 2015, s. 219).

Lacan'ın çalışmalarında bu noktaya kadar kişinin aşktaki partneri iki olası konumdan birini işgal edebilir: öteki (a) ve Öteki (A). Lacan'ın ilk seminerlerinde *a* basitçe kişinin kendisine benzeyen ötekidir; kişinin dengi, küçük kız veya erkek kardeşi, kendisiyle aşağı yukarı aynı yaştaki ve güçteki komşusudur (5. Bölüm'de gördüğümüz üzere, bu *a* hiçbir şekilde *objet a*'ya, yani arzunun sebebine benzemez). Bu öteki, kişiden daha iyi değildir, daha erdemli veya ideal bir figür değildir, ayrıca göklere çıkarılan birine kıyasla onunla baş etmek çok daha kolaydır.

Göklere çıkarılan kişi yasakçı bir tanrıyı andırır. Hayatta ortaya koyduğu performanstan Ötekinin her zaman tatmin olduğu kanısında olmayan birinin (ki bu nadiren olur zaten) böyle bir insanla ilişki yürütmesi mümkün değildir (tabii eğer bir mistik veya Yargıç Schreber değilseniz, gerçi olsanız bile buna tahammül etmek güçtür). Bu Ötekinin taşınabilmesi için, ebatlarının küçültülmesi gerekir. Eski Başkan Clinton'ın Monica Lewinsky'le ilişkisi, eski New York Valisi Eliot Spitzer'ın bir telekız yüzünden itibarını kaybetmesi veya başkan olma hayalleri kuran

26. Bunu bir bakireyi fahişeye çevirmek gibi düşünebiliriz.

John Edwards'ın hasta karısının arkasından dolaplar çevirdiği ve başka bir kadından "aşk meyvesi"nin olduğu anlaşıldığında ulvi aile değerlerini savunan konumunun alaşağı olması işte bu nedenle bazı insanlarda müthiş coşku uyandırmıştır. Kimilerinin bu tür ifşalardan elde ettiği tatmin belki ahlaki açıdan üstün olması beklenen (veya öyle olduğunu iddia eden) bir figürün nihayetinde onlardan bir farkının bulunmadığının, kimseden daha erdemli olmadığının anlaşılmasıyla ilgili olabilir.

Sokrates ise onu bu şekilde gözden düşürmesine izin vermeyerek Alkibiades'i öfkeden kudurtur. En yakışıklı erkeklerle gizli ilişkileri olmasına rağmen "temel, hayvansı ihtiyaçlarını" karşılamaya meyletmeyen bir hali vardır. Bir anlamda, Sokrates'i Alkibiades'in seviyesine indirmek mümkün değildir.

Lacan bu Ötekiyi bir tık aşağı indirme meselesini "aşk oyunu"nun bir parçası, baştan çıkarma dansının manevralarından biri addeder (Lacan, 2015, s. 152-3). Sokrates bu oyunu ve nasıl oynandığını bildiği için, buna müsaade etmez. Baştan çıkarma oyununda, baştan çıkarılan taraf ulvi konumunu kaybeder; artık kimseye benzemediği için sevilmiyor, tapınılmıyordur. Baştan çıkarılan taraf, herhangi bir seks partnerine dönüşür, böylelikle diğer seks partnerleriyle kıyaslanabilir hale gelir; o da artık aşağı yukarı iyi bir âşıktır, belki diğerleri kadar iyi değildir ama şundan veya bundan daha iyidir. Kendine has bir üstünlüğü yoktur, o da herkes gibidir.

Sokrates, "aşk oyunu"nun tuzağına düşmez. Alkibiades'in gözünde herkes gibi bir ötekiye indirgenmeyi reddeder. Acaba bunun sebebi, ilişkide sahip olduğu iktidar konumunu koruma kaygısı mıdır? Bunu ileride tartışacağız. Yoksa sebebi, Alkibiades'in arzusundaki bir dizi nesneden biri yerine onun arzusunun sebebi, yani *objet a* olmakta ısrar etmesi midir? Yoksa Alkibiades'in arzusunun metonimik kaymasına son verecek tek nesne mi olmak zorundadır? Lacan VIII. Seminer'de bunu tam olarak

böyle açıklamaz (ama az sonra göreceğimiz üzere bu yönde bazı ipuçları verir) ve bence bunun sebebi, *objet a* kavramını henüz ileriki eserlerinde gördüğümüz kadar geliştirmemiş olmasıdır. Lacan'ın çalışmalarında *a* harfine daha en başlardan itibaren rastlasak da, burada özellikle imgesel ötekiye (veya küçük *ö*'lü ötekiye) istinaden kullanılır. Lacan'ın çalışmalarında *a*'nın ilk olarak imgeselden gerçeğe geçişi, VII. ve VIII. Seminer dönemine rastlar; *objet a*'ya verdiği ilk isimlerin VII. Seminer'de "Şey" ve VIII. Seminer'de *ágalma* olduğu söylenebilir. *Transference*'da Lacan, Sokrates ile Alkibiades arasındaki durumu *objet a* üzerinden değil, *Şölen*'i okuma sürecinde aşka dair yaptığı çıkarsamalar üzerinden ele alır. Ayrıca tek bir açıklamaya da dayanmaz.

Lacan'ın önerisi şöyledir. İlk olarak, Yunan tanrıları gibi Sokrates de "arzulanabilir olanın ölçeğine girmeyi" reddeder (Lacan, 2015, s. 161) ve kişi kendisinin sevilmesine, yani başka birinin *erómenos* veya sevdiceği haline gelmesine izin verdiği zaman bu tür bir giriş mecburen gerçekleşir. Sokrates'in razı olduğu tek bir konum vardır, o da *erastés* yani âşık pozisyonudur. Bu da demektir ki, her ne kadar Sokrates sevdiği kişilerden sürekli birer âşık yaratsa da, yani bu adamların da onu ve onun sahip olduğuna inandıkları bilgiyi sevmeye başlamasını sağlasa da kendisi bu aşk metaforuna (mucizesine) asla yakalanamaz çünkü ilk konumunu, sevilen kişi konumunu benimsemeyi reddeder.[27]

Acaba bunun sebebi, Yunan tanrılarında olduğu gibi, Sokrates'in de yalnızca kendi tutkusuyla meşgul olması mıdır? Sokrates de (tüm diğer sevilenler gibi) başka bir insanın kendisinde sevilecek ne bulduğunu bilmez; kendisinin sevilesi bir yanı olduğuna katiyen inanmaz. Alkibiades'i ondan "bronz karşılığı

27. Öte yandan, sevilen kişinin (veya nesnenin) sahip olduğu üstünlük sağlayan noktadan, farklı âşıkların birbiriyle kıyaslanıp iyiden kötüye sıralanabileceğini dolayısıyla da bu ölçeklerin seven taraf kadar sevilen taraf için de geçerli olabileceğini düşünebiliriz.

altın" (218c) istemekle, yani fiziksel özelliklerinin güzelliği karşılığında Sokrates'te gördüğünü iddia ettiği *agálmata*'yı talep etmekle suçlasa da, yine de tutup böyle bir şeye sahip olduğunu inkâr eder: "Ama ey kutlu adam, iyi düşün de bir hiç olduğum kaçmasın gözünden" (219a). Lacan'a göre bunun iki anlamı olabilir: (1) Sokrates, Alkibiades'e hayrı dokunacak ya da onun işine yarayacak bir şeyi olmadığına inanır; (2) Sokrates kesinlikle Alkibiades'e onun hayrına olacağına inanmadığı hiçbir şey vermeyecektir ve Sokrates'le sevişmek Alkibiades için beyhudedir.[28]

Lacan (2015) Sokrates'in Alkibiades'e aşkına dair (ereksiyon biçiminde) bir işaret vermesinin, Alkibiades'in âşık olduğu kişi olmaktan âşığı haline geçtiğini göstereceğini savunur; oysa bunu yapmak için Sokrates'in ilk başta Alkibiades'in âşık olduğu kişi olduğunu, "Alkibiades'in veya genel olarak herhangi birinin arzusuna layık" olduğunu kabul etmesi gerekir (s. 155). Sokrates'in Alkibiades'in dış görünüşüne kapıldığı aşikârdır ama kendisine aşk metaforuna yakalanma izni vermez, veremez.

Alkibiades'in Sokrates'in hayatının aşkı olduğu konusunda herkes hemfikir gibidir (ne de olsa, Sokrates de *Gorgias*'ta [481d-482b] ve *Alkibiades I*'de [103a ve 131c-e] böyle söyler). Gelgelelim Sokrates bize, aşk metaforundan hiç geçmemiş bir âşık olarak sunulur. Sokrates'in karşılık istemeden, hatta ona karşılık olarak verilen sevgiyi kabul etmeyebilerek sevdiğini söyleyebiliriz. Sokrates belki de bu bakımdan analistlerin analist kimlikleriyle çalışırkenki hallerini andırır (seans odasının dışında birey olarak faaliyet gösterirkenki hallerini değil). Bu da bizi, Sokrates'in yorumu denilen şeye getirir.

28. Sokrates, (Reich gibi) bazı psikanalistlerden farklı olarak, insanlarla seks yaparak onları daha iyi kılabileceğini veya onlara sevmeyi öğretebileceğini zannetmiyordu. Dikkat ederseniz, *Alkibiades I*'de Alkibiades daha çok şey öğrenmediği veya daha iyi birine dönüşmediği için kendini suçlar: "Kafamı buna yeterince vermediğim için bence bizzat ben sorumluyum" (118e).

Sokrates'in "Yorum"u

Alkibiades'in konuşmasının sonunda söylediği alelade görünen (Agathon'un Sokrates'e ve onun sinsi yöntemlerine karşı dikkatli olmasını salık verdiği) sözü fark eden Sokrates, ona şöyle der:

> Sanki bütün söylediklerini bu yüzden, benim başka birini değil seni sevmem gerektiğini, Agathon'u da başka birinin değil senin sevmen gerektiğini düşünerek, Agathon'la beni birbirimize düşürmek için söyledin. (222c-d)

Sokrates'in "yorumuna" göre Alkibiades'in gizliden gizliye asıl istediği şey, Sokrates'in onu sevmesi ve Agathon'un Alkibiades'in sevdiği kişi olmasıdır.

Başka bir deyişle, Alkibiades karşılıklı olmayan bir aşk veya arzu devresi istemektedir. "Sokrates, Alkibiades'e 'Son tahlilde, sizin istediğin şey benim tarafımdan sevilmek ve Agathon'un senin nesnen olmasıdır' der" (s. 158).

Sokrates → Alkibiades → Agathon

Alkibiades, Sokrates'in ona açıkça arzu duyduğunu görüp de duygularının karşılıklı olduğunu anlamak istemez; onun istediği, Sokrates'in Alkibiades'e yönelik açık arzusunu görmektir çünkü böylelikle kendisi başka bir erkeğin peşinden koşmakta serbest kalacaktır. Sokrates eğer Alkibiades'e cinsel arzusunu açıkça gösterecek olursa, Alkibiades'in çetelesinde bir çentik haline gelecek ve Alkibiades yoluna devam edebilecektir. Sokrates, Alkibiades'i bir tür Don Juan gibi yansıtır: Karşısındaki kişi, onu baştan çıkarmak için kurduğu tuzaklara düştüğü anda, ilgisini kaybedip farklı yerlere yönelir.

Şölen'in sonunda Sokrates Alkibiades'e değil, Agathon'a sevgisini gösterir ve tam da Agathon'a alenen methiyeler düzmek

üzereyken süreç ikinci defa sekteye uğrar. Sokrates'in yorumu Alkibiades'e adeta "Bana karşı emsalsiz bir aşk beslediğini iddia etmene rağmen aslında Agathon'u seviyorsun" mesajını vermektedir. Elbette, Alkibiades'in hem Sokrates'i hem de Agathon'u sevmesi de ihtimal dahilindedir ama belki de Sokrates sırnaşık adayını Agathon'un başına atıp ondan kurtulmayı umuyordur. Sokrates'in gerçekten Alkibiades'in arzusunun "hakikatini" ifşa ettiğine mi inandığını yoksa "Bende *ágalma* olduğunu sanıyorsunuz ama yok, Agathon'da var" sözünün stratejik bir nitelik mi taşıdığını bilmiyoruz. (Belki de bunu analistin yaptığına, yani analizan duygularının nesnesini seans odasının içine yerleştirmek isteyen bir görüntü sergilese bile, onları seans odasının dışında aramaya benzetebiliriz?)

Sokrates'in "Hata"sı

Alkibiades kendisinde mevcut aşkı ortaya koyar ama bunu, kendisinin de bildiği üzere, Sokrates'in bu mevcudiyet konusunda yanılacağını bilerek yapar, zaten kendisi de bu yanılgıya kapılır. Burada aldanma [*leurre*] iki taraflıdır. Sokrates de bu tuzağa en az Alkibiades kadar düşer (tabii bu gerçekten bir aldanmaysa ve Sokrates gerçekten buna aldanmışsa [*leurré*]).
Ama burada ikisi arasından asıl faka basan, benim korkunç diye nitelendireceğim bir aşkın ona çizdiği yoldan biraz olsun sapmadan onu takip eden değil midir?

Lacan, 2015

Lacan, Sokrates'in bu yorumu itibarıyla yanıldığını iddia eder. Bundan kastı, Alkibiades'in aslında Agathon'u sevmediği ama Sokrates'in onun böyle bir düşünceye kapılmasını sağladığı mıdır? Bu pek olası görünmüyor zira Alkibiades davete geldiği andan itibaren Agathon'dan "bilgeler bilgesi, güzeller güzeli" (212e) bir adam diye bahseder.

Yoksa Lacan burada, Sokrates'in gerçekten de Alkibiades'in isteğiyle kendisinin isteğini (Ötekinin arzusu ile kendi arzusunu) karıştırdığını ve Alkibiades'e Alkibiades'in Agathon'a âşık olduğunu, halbuki Agathon'a asıl âşık olanın Sokrates olduğunu mu ima etmektedir? Veya Agathon'a asıl âşık olan Alkibiades'tir de, Sokrates kendisinin mi âşık olduğunu sanmaktadır?

Bana öyle geliyor ki, Lacan'a göre Sokrates'in hatası kendisini Alkibiades'in arzusunun doğru nesnesi (veya en azından gerçek nesnelerinden biri) olarak görmeyi reddetmesinden kaynaklanıyordu. Lacan (2015) der ki, Sokrates'in gerçekler karşısında yanılgıya düşmemesi için Alkibiades'in sahiden de onu sevdiğini kabul etmesi gerekirdi ancak kendisi bu durumun farkında değildi. Sokrates'in bunu, kendisi farkında olmasa da içinde bir şey taşıdığını bilinçdışı düzlemde kendine itiraf etmesi gerekirdi (s. 154-6).

3. Bölüm'de gördüğümüz üzere, aşkın kalbinde cehalet ("o bilmiyordu") yer alır ve Sokrates de değerli olduğunu bilmez. Aşk sanatına hâkim olduğunu iddia etse, kendisinin neden sevilmeye layık olduğunu bilmez, daha fenası sevilebilir olduğundan bile bihaberdir (hatta böyle olduğunu ısrarla kabul etmez).[29] Lacan, Sokrates'te bilinçdışı bir şeye işaret eder gibidir: Eğer ki bilinçdışı Ötekinin arzusuysa, Sokrates'in, Alkibiades'in arzusunun gerçek doğasının farkına varması mümkün olmayabilir; Alkibiades'in gözünde Sokrates pek çok nesneden biri değil arzunun *sebebi* olduğundan bunun tatminle beraber ortadan kalkacak bir arzu olmadığını Sokrates göremeyebilir. Alkibiades'in nazarında kendisinin de pek çok kişiden farksız olduğu yanılgısına düşen Sokrates, kendisinin Alkibiades için *objet a* olduğunu, onun daldan dala atlamasına bir son vermeye *muktedir* bir nesne olduğunu

29. Sokrates'in buradaki durumu, bir gün bana lakayt biçimde "Benimle ilgilenen her kızdan hoşlanıyorum" bildiriminde bulunan bir hastamınkinden epeyce farklı.

gözden kaçırır. Sokrates aşk oyununu ve kendisini artık çözdüğünü düşünerek hata yapar. Halbuki kendimizi asla tamamen tanıyamayacağımızı her daim kabul etmemiz gerekir.

Sokrates'ten farklı olarak, analist analizanın arzusuna sebep olan nesne pozisyonunun her zaman farkında olmak zorundadır; kendisini analizanın pek çok alelade nesnesinden biri gibi görürse, onun da yorumları aynı Sokrates'inkiler gibi yanlış yöne sapabilir. Analist, Sokrates'in de hissettiğini tahmin ettiğimiz üzere kendisini değersiz hissedebilir ama şu iki şeyin farkına varmalıdır: (1) sevgi sizde olan değil, olmayan bir şeyi vermektir, (2) analizanın arzusunu ortaya çıkaran ve analisti onun hayatındaki diğer nesnelere hiç benzemeyen bir konumda tutan da tam olarak analistin arzulu olma hali, analizanın seanslara gelmesine, rüya ve fantezilerini anlatmasına, serbest çağrışım yapmasına neden olan iflah olmaz arzudur. Lacan'ın bu arzu halini *objet a*'nın birebir (hatta en saf haliyle) dışavurumu veya avatarı olarak görmeye başladığı bile söylenebilir ve çoğu zaman analistte vücut bulan *objet a* biçimi de budur.

Sevmek en saf ve basit haliyle çoğu zaman zayıflık göstergesi olarak algılanabilir (âşık olan kişinin eksiğine ve iğdiş edilmesine addedilebilir). Gelgelelim arzulamak en saf ve basit haliyle çoğu zaman bir güç göstergesi olarak algılanır. Hatta erkekler başka erkeklerde böyle bir arzu (ister iş dünyasında, kariyer bağlamında ister akademik alanda veya cinsel fetihler bakımından bir şeyler başarma arzusu) görünce çoğunlukla haset duyarlar. Kadınlarsa erkeklerdeki bu arzudan genellikle tahrik olur, bu arzulu hali heyecan verici bulurlar; tabii doğrudan onlara yönelmediği (ve başka kadınları da kucaklayabildiği) takdirde. Bundan genelde "dürtü" olarak bahsedilir (örneğin, "Ondaki kazanma dürtüsüne hayranım").

Her tür sözün aşka karşılık talebi barındırdığı düşünüldüğünde, özellikle de aşkını sözlü ilan etmek bir zayıflık, kıtlık,

güçsüzlük ifadesi, yani ortaya koyabilecek hiçbir şeyi olmadığının nişanesi (Penia, eksik) olarak görülürken, arzuyu göstermek çoğunlukla bir güç, kudret veya iyelik göstergesi kabul edilerek kişinin yürekli, azimli, becerikli, taşaklı, yani nihayetinde "bir şeyli" olduğuna, bir şeye sahip olduğuna yorulur. Amacına ulaşan âşık genelde "ortaya koyabilecek en fazla şeye" sahip olan değil, arzusunu en çok gösterendir.

Diğer bir seçenekse, Lacan'ın Sokrates'in bu hatasının aşkla arzuyu birbirine karıştırmaktan kaynaklandığına inandığı hipotezidir: Belki Alkibiades Sokrates'i arzuluyor ama Agathon'u seviyordur ve Sokrates de Alkibiades'i arzulayıp Agathon'u seviyordur (veya tam tersidir). Acaba "aldanma iki taraflıdır"la kasıt bu olabilir mi (Lacan, 2015, s. 163)? Yoksa Sokrates seviyor ama arzulamıyor, Alkibiades ise arzuluyor fakat sevmiyor mudur? Bu soruları yanıtsız bırakmak zorundayız...

Her halükârda, Alkibiades gibi biri üzerindeki gücünün kaynağını Sokrates'in göremediği anlaşılmaktadır; ona kalsa bu gücün sebebi, her şeyi bilen Öteki (veya bildiği varsayılan özne) konumunu işgal edebilme becerisidir. Oysa bu gücün arkasında aslında Alkibiades'in onda *objet a*'yı görebilme becerisinin olduğu söylenebilir.[30] Nice psikanalist gibi Sokrates de pek çok şeyi kendisi ve Alkibiades arasındaki bir güç mücadelesi olarak kavramsallaştırır; Alkibiades onun ihtişamını söndürmek, çıkarıldığı göklerden onu geri indirmek veya onu erdem konusunda Alkibiades'ten fazlasını bilmeyen bir ötekiye dönüştürmek niyetindedir.[31] Alkibiades için bildiği varsayılan özne rolünü

30. Öte yandan, Aeschines kendi *Alkibiades*'inde (Plato, 2003, s.97), Sokrates'i şöyle alıntılar: "Ben, bir adama verebileceğim hiçbir dersin bir faydası olmayacağını bilsem de bu adamla birlikte olarak onu sevgi vasıtasıyla daha iyi kılabileceğime inanmıştım." Bu alıntının sahte olmadığını varsayarsak, Sokrates'in Bruno Bettelheim'ın (1950) *Love Is Not Enough* kitabını okumadığı açıkça anlaşılıyor!

31. İlişkilerin güç mücadeleleri olması bakımından, Ksenophon'un (1961, s. 44) *Şölen*'inden şu anektoda bir göz atın: Dans ederek havaya kasnaklar fırlatan bir genç kızı gören

oynamakta ısrar edince, Alkibiades'in gözünde halihazırda bir konumu daha olduğu, Alkibiades'in arzusuna sebep olan tekil, yerine başkası konamayacak nesne konumu dikkatinden kaçar.

Son Bir Şey Daha

Aşk güzeldir ve güzel aşka aittir, oysa Sokrates çirkindir. Aşk bir tanrıdır ama Tanrı da aşktır. Bunlar birer paradoks mu?

Sokrates durmaksızın konuşur ve erkeklerdeki eksiği de durmaksızın açığa vurur.[32] Şölenin perdeleri kapanırken, Sokrates gece boyu kalıp onunla sohbet etmiş iki kişiye, "aynı kişinin hem tragedya hem de komedya yazmayı bilmesi gerektiğini" söyler. Dikkatinizi çekerim ki sözkonusu iki muhatabından biri sadece komedya yazarı Aristophanes'tir, diğeriyse sadece trajedya yazarı Agathon'dur. Sokrates ikisinde de bir eksik olduğuna dikkat çekme fırsatını değerlendirmeden geçemez! (Yalnız şu da var ki, şölende komedi yazarı nispeten ciddi, trajedi yazarıysa nispeten komik bir konuşma yapmıştır.)

Şölen hangisidir peki? Komedya mı yoksa trajedya mı? Sokrates'in konumunun trajikomikliğini yansıttığı söylenebilir mi?

Sokrates, kadınların fiziksel güç ve dinçlik haricinde erkeklerden aşağı olmadıklarını söyler ve "Aranızda karısı olanlar, ona bilmesini istediği şeyleri öğretmekte tereddüt etmesin" diye ekler. Bunun üzerine hemen söze giren Antisthenes "O halde Sokrates, nasıl oluyor da siz Xanthippe'ye [Sokrates'in karısı] bir şey öğretme zahmetine girmiyor, bunun yerine bırakın günümüzü, geçmiş ve geleceğin bile bana göre en geçimsizi olan bir kadınla yaşamaya katlanıyorsunuz?" diye çıkışır. Sokrates (ironik?) yanıt verir: "Çünkü iyi bir binici olmak isteyen insanların kendilerine en uysal değil, bilakis en zor atları seçtiğini görüyorum; böylesi küheylanlara söz geçirmeyi başarırlarsa diğer atlarda işlerinin çok daha kolay olacağını düşünüyorlar. Benzer şekilde, insanlarla sohbet etme ve haşır neşir olma arzum doğrultusunda bu kadını aldım; zira eğer ona katlanmayı becerirsem, insanlığın kalanıyla da rahat ilişki kuracağımı gayet iyi biliyordum."

32. Lacan, Sokrates'in (psikanalistler gibi) sonsuz söylem arzusu olduğunu söyler ve bunu biraz hezeyanlı bir şey olarak nitelendirir (Lacan, 2015, s. 101-2).

9*
Aşkla İlgili Bazı Olası Çıkarımlar

Sevmek için kaç kişiye ihtiyaç vardır? Onan ve Narkissos'a tek kişi yeterlidir. Aristophanes için tek kişiye dönüşecek iki kişiye ihtiyaç vardır. Kierkegaard'ya göre bir başkasını üçüncüde severiz, yani Lacan gibi o da üç kişiye gerek olduğunu söyler. Ama rekor, altı kişi gerektiğini söyleyen Freud'dadır: iki partner ve onların ebeveynleri.

Lacan'ın *Şölen* tartışmasından en azından geçici (ve hepsi birbiriyle tutarlı olmayabilecek) bazı çıkarımlarda bulunmak mümkün:

1. Aşk komik bir duygudur, bunun da nedeni bir açıdan, her iki tarafın da partnerlerinin kendilerinde aradığı şeyin onlarda bulunmadığını düşünmesidir belki de; "aşkın [...] kara sevda veya kıskanç aşk biçiminde değil de saf ve basit haliyle tezahür etmesi son derece komiktir" (Lacan, 2015, s. 109).
2. "Sevmek için iki kişi yetmez, üçüncüye ihtiyaç vardır" (s. 132). Yani aşk yalnızca imgesel değildir (belki psikoz hariç); Ötekinin arzusunun denkleme dahil olması işi simgesel düzene kaydırır.[1]

1. Benzer şekilde, ateş yakma konusunda tecrübeli herkesin bildiği üzere, üç kütükle ateşi kalıcı kılmak mümkündür. Bir kütük tek başına yanmaz; iki kütük yanabilir ama kısa sürecektir; kalıcı biçimde "yanmak veya sevmek için üçüncüye ihtiyaç vardır".

3. Tıpkı arzu gibi aşk da Ötekinin aşkıdır: Lacan'ın meyveye, çiçeklere veya tomruğa uzanma miti buna ("aşkın mucizesine") işaret eder.
4. Duygular (her zaman değilse de) çoğunlukla karşılıklıdır: Âşık olan kişi aşkını ilan ettiğinde, karşı tarafın patlayıp alev alması muhtemeldir.
5. Aşk söylemde bir değişiklik olduğunda doğar.
6. Aşk bilinçdışından gelen bir gösteren veya ulaktır (s. 122).[2]
7. Aşkın zirve noktası (en azından âşık açısından zirve noktası) sevilen kişi sevgiliye dönüştüğünde gerçekleşen konum değişikliğidir (aşk metaforu).
8. Aşk karşılığında sevilme talebi barındırır ("sevmek, sevilmeyi istemektir").
9. Sevdiğini ilan etmek, eksik olduğunu, iğdiş edildiğini ilan etmektir. Sevmek sahip olmadığınız bir şeyi vermektir.[3]
10. Âşık olduğumuzda, sevdiğimiz kişinin gerçek doğasını gözardı edip görmek istediğimizi görme eğilimindeyizdir: "fantezilerimizle üstünü örttüğümüz için, aşkımızın gerçek nesnesiyle ötekinin varlığı arasında [büyük bir] fark vardır" (s. 47).
11. Bir başkasının âşığı konumunda olmak onu kendiliğinden arzulanabilir olanın ölçeğine yerleştirir ve başka insanlarca da az çok sevilesi görülmek anlamı taşır; tabii eğer kişi sevgilisinin emsalsiz, yerine başka bir şey konulamayacak *objet a*'sı haline gelmezse.
12. Partnerimizin arzusunun nesnesi haline gelmek hiçbi-

2. Yani aşk (Platon'a göre ruhun içinde mevcut bulunan ve çıkarılmayı bekleyen bilgi gibi) halihazırda orada, bilinçdışında mıdır? O halde Sokrates'in ebeliği bilgi kadar aşk için de kullanılabilir mi?

3. Sahip olmadığınız bir şeyi (veya Penia ya da eksiği) verme fikri Markos 12: 41-44'te de mevcuttur: Çünkü ötekilerin hepsi, zenginliklerinden artanı attılar. Bu kadınsa yoksulluğuna karşın, varını yoğunu, geçinmek için elinde ne varsa tümünü verdi."

rimiz için yeterli değildir; onların arzusunun yalnızca nesnesi veya zarfı [*i(a)*] değil, aynı zamanda sebebi (*a*) olmak isteriz. "İlişkideki her iki taraf da [...] ihtiyaç özneleri veya aşk nesneleri olmayı yeterli bulmaz; arzunun sebebi konumunda olmak zorundadırlar" (Lacan, 2006a, s. 691).

13. Sevmenin sizde olmayan bir şeyi vermeyi (yani tam da sizde de pek fazla, hatta hiç olmadığı için çok daha değerli olanı vermeyi) gerektirmesi, insanlara *sizden açıkça istediklerini* vermenizin beklendiği anlamına gelmez; Lacan'ın (1965-6, 23 Mart 1966'da verdiği bir derste) ifade ettiği üzere, "İnsanların sizden talep ettikleri, onlara vermenizi arzuladıklarıyla her zaman tam örtüşmeyebilir."[4]

Cevapsız Sorular

Nasıl seviyorum seni, bırak da anlatayım:
Seni bilincinin, önbilincinin ve bilinçdışının derinliğinin,
genişliğinin alabildiğine,
İdinin, beninin, üstbeninin; bedeninin, ruhunun,
yüreğinin, zihninin;
İdeallerinin, fantezilerinin, istek ve dürtülerinin
en uç noktalarına kadar seviyorum.
(Elizabeth Barrett Browning'den özür dileyerek)

Sona yaklaşırken, aşkla ilgili cevapsız bıraktığımız bazı genel soruları hatırlatmak istiyorum.

4. Eğer âşığımdan bana olan aşkını göstermesini istersem ve o da gösterse, bu beni tatmin etmez çünkü her ne kadar talebimi harfiyen yerine getirmiş olsa da bunu olsa olsa benim gönlümü almak veya sesimi kesmek için yapmıştır. Başka bir ifadeyle, istediğimden fazlası olmadığı için, bana bu insan için kim olduğumu veya ona ne ifade ettiğimi göstermez. Bunu ben sormadan yapmasını veya istediğimden fazlasını yapmasını tercih ederim.

Bir Başkasını Sevmek Ne Anlama Gelir?

Sevmeye gayret ettiğimiz veya sevmemiz beklenen o diğer kişi kimdir ve nedir? Ona dair her şeyi (fantezileri, dürtüleri, üstbeni, bilinçdışını) sever miyiz?[5] Yoksa sadece bir kısmını mı severiz? Tıpkı ABD'deki elli eyaletin kırk üç valisinde olduğu ve çok sayıda ABD başkanının da talep ettiği üzere madde bazında veto yetkisine âşıklar da sahip olmak ister ki sevgililerinde sevmedikleri, asla da sevemeyeceklerini hissettikleri o tek bir şeyi veto edebilsinler. "Ah bir de şu olmasa," diye isyan eder âşıklar, "bir tek ona tahammülüm yok!"

Evlilik öncesi sözleşmelere ekledikleri maddelerle eşlerinin kendilerine bakmayı bırakıp göbek salmayacağını, on kilodan fazla alamayacağını, tekrardan kumara başlayamayacağını, günde bir kadehten fazla içmeyeceğini veya her iki tarafın da ileride birinin kesinlikle istemediği bir yaşam tercihinde bulunmayacağını garanti altına almaya çalışanların sayıca artması bunu kanıtlar niteliktedir. Eşlerin böyle koşullar ortaya koyma ihtiyacı duyması, karşı tarafta bu tarz eğilimler gördüklerine, bu eğilimlerin onlar için dışarıda, kenarda kalmadığına aksine merkezi bir konum teşkil ettiğine delalettir. Hatta bu "kusurların" kenarda kalmayıp merkeze çekilmesinin sebebi tam da eşlerin onlardan bu denli rahatsız olmasıdır belki!

5. Lacan'ın (1998a, s. 144) partnerimizin bilinçdışını sevmemiz gerektiğini ima ettiği düşünülebilir ("Her sevgi iki bilinçdışı bilgi arasındaki belli bir ilişkiyi temel alır") ama pek az insan bunu yapar; pek az insan diğerinin bilinçdışına dair bir şeyler bilmek ister. Onun da ifade ettiği üzere:

Cinsel ilişki diye bir şey yoktur çünkü kişinin bir beden olarak Ötekiden aldığı *jouissance* her zaman yetersizdir; Ötekinin *objet* a'ya indirgendiği ölçüde bir yandan sapkın, diğer yandan delice ve gizemli olduğunu söyleyebilirim. Aşkı sınayan da bu açmazla, gerçeği tanımlayan bu imkânsızlıkla yüzleşmek değil midir? Kişinin partnerine istinaden, aşk ancak bir tür şiirsel seyirle, kendimi ifade edebilmek adına cesaret diye nitelendirdiğim şeyi gerçekleştirebilir; bu ölümcül kadere karşılık cesareti gerçek kılabilir. Peki burada işin ucunda gerçekten cesaret mi vardır yoksa tanınmaya uzanan yollar mı? Bu tanınma, cinsel olduğu söylenen (ancak artık bilinçdışı bilginin etkisinden başka bir şey olmayan iki özne arasında gerçekleşen) ilişkinin yazılı olmamayı bırakma biçiminden ibarettir.

Sevgi Tikel midir, Evrensel midir?

Emma: "Sanırım âşık olmanın yüz farklı yolu olabilir."

Austen, *Emma*

Emma: "Dünyanın yarısı diğer yarısının hazlarını anlayamıyor."

Austen, *Emma*

Hepimize cazip gelecek, hepimiz için "kusursuz bir aşk hikâyesi" var mı? Bundan ciddi ciddi şüphe ediyorum. Şiirler, şarkılar, romanlar ve filmler nicelerine cazip gelen aşk hikâyeleriyle dolu olsa da istisnasız hepimize hitap eden tek bir örnek dahi yoktur. Benim "kusursuz bir aşk hikâyesi" dediğim şey, kendi bilinçli ve bilinçdışı fantezilerime denk düşendir; haliyle başkalarının "kusursuz aşk hikâyelerinden" farklı olacaktır. Ve eğer bilinçli fantezilerimle (bilinçdışı) temel fantezim arasında kaçınılmaz bir çelişki varsa, bana en cazip gelen aşk hikâyesi aynı zamanda midemi bulandırabilir.

Aynı kültüre mensup farklı kişilerin bilinçli fantezilerinin bir miktar örtüşmesi olasıdır; ne de olsa aynı hikâyeleri dinleyen, aynı kitapları okuyan, aynı program ve filmleri izleyen çok sayıda insan vardır. Oysa temel fantezilerimiz radikal ölçüde farklı kalır. Gerçi bu temel fantezilerin sayısı muhtemelen *sınırsız* değildir, yani belli bir fanteziyi birden fazla kişide görebiliriz. Mesela Freud'un (1955c) "Bir Çocuk Dövülüyor"da tartıştığı fanteziyi düşünün. Gelgelelim, bu kişilerin hepsinde bu fantezi aynı sebeple veya aynı şekilde gelişmemiş olabilir (bkz. Fink, 2014b, 13. Bölüm).

Belki de aşk deneyimi, her ne kadar kültür, tarih ve dilden (ve elbette doğrudan psikanalizin kendisinden) izler taşısa da her kişinin kendi bilinçdışından da en azından aynı ölçüde etkilenir. Belki aşkı evrensel biçimde tanımlayamayız; belki aşk, büyük

oranda seven kişinin tikelliğine bağlıdır. Onlarca yıldır psikoloji ve psikiyatri herkes için neyin "normal" olduğunu belirlemek ve herkese neyin normal ve anormal olduğunu buyurmak için uğraşıp didinirken, psikanaliz (tabii en azından ideal olarak) her insanın kendi deneyiminde biricik olana odaklanmıştır. Lacan'ın (2015, s. 319) ifade ettiği üzere:

> Şahsen normal insanın ne olduğu meselesini ele alırken kalemimi hiç titretmeyecek kadar güçlü veya akıllı hissettiğimi hatırlamıyorum. Gelgelelim, Ernest Jones bu konuda koca bir makale yazmış. Cesaretten yana bir eksiği olmadığı kesin. [...] Öyle bile olsa, psikanalizde normalleşme kavramını ancak hile hurdayla kullanıma sokabiliriz. Bu, meselenin yalnızca bir kısmını ele alan bir kuramsal görüştür, mesela "içgüdüsel olgunlaşma"dan sanki ondan başka bir şey yokmuş gibi bahsetmemiz gibi. Bu tür durumlarda ahlakçı vaazlara varan türden tahminlere kendimizi kaptırırız ki bunların güvensizlik yaratması ve geri tepmesi oldukça muhtemeldir. Pratiğimize normal herhangi bir şey fikrini düşünmeden katmak (aslında tam da bundan dolayı güya normal olan öznenin aslında normalden başka her şey olduğunu keşfetmemize rağmen bunu yapmak) içimizde sonuçlarına dair son derece radikal ve kati bir şüphe uyandırmalıdır. İlk olarak kendimize, normal kavramını pratiğimizle ilgili herhangi bir şeye ilişkin kullanıp kullanamayacağımızı sormamız gerekir.

Bana kalırsa, burada psikanalitik pratik için söylenenleri "sevme pratiğimize" de uyarlayabiliriz. Çoğu zaman biz fanilerin (ve tabii biz analistlerin de) partnerimizde yalnızca "normal" gördüğümüz şeyleri sevmeye meyilli olduğumuz, "tuhaf", "sapkın", "acayip" veya "anormal" yani onun öznelliğine özgü ne varsa

dışladığımız düşünülebilir. Partnerimizin bir şeyleri bugün nasıl deneyimlediği, o ana kadarki yaşamında başkalarıyla kurduğu ilişkilere; bu deneyimlerin onun tam da birilerine yaklaşmışken onlardan kaçmasına, kendisini başkalarına esir etmesine veya erişemeyeceği insanların peşinden biçare koşmaya meyilli kılmasına dayanır. Belki en iyi ihtimalle, partnerlerimizde sıradışı bulduğumuz şeyler konusunda kararsızızdır; partnerimizin alışılmadık açıksözlülüğüne hayranlık duyarız ama ispiyoncu biriyle birlikte olmaktan birazcık da huzursuzuzdur; bilinç düzeyinde partnerimizin dürtü ve hazlarının tuhaf, anormal olduğunu düşünsek de gizliden gizliye bunlara çekim duyabilir veya bunlardan tahrik olabiliriz.

Pek çok insanın aşkı deneyimleme biçiminde ortak noktalar olabilir, öyle ki çok sayıda insan bir yazarın romanında, şiirinde veya güftesinde anlattığı aşk ilişkisini kendi açısından anlamlı bulabilir, ama insanların başka birinin aşkında kendisini görebilmesi bunun herkes için paradigmatik olmadığı anlamına gelmez. Bu yalnızca, kendi aşk ilişkilerinin bazılarına (illa hepsi olmak zorunda değil) dair öznel deneyimlerinin, yazarın kendi deneyiminin tasviriyle bir nebze örtüştüğü anlamı taşır.

İnsanların (özellikle de analizden geçmemiş olanların) aşk hikâyeleri belli bir örüntü taşıma eğiliminde olsa da her aşk kendine özgü bir seyir izler çünkü sevgi nesnelerimizin her birinin kendine özgü yanları vardır. Çoğu zaman tamamen değilse bile kısmen tesadüf eseri karşılaşılan sevgi nesnesi eski bir modelle (kişinin eskiden sevdiği bir figürle) uyumlu olabilir, başta onunla tamamen eşleşmiş gibi görünüp sonradan taban tabana zıt olduğu ortaya çıkabilir veya belki yüzeysel açıdan uyumlu görünse de derine inildiğinde bu durum değişebilir. İlk etapta mesafeli tavrı nedeniyle seçilmiş bir sevgi nesnesinin yalnızca yabancıların yanında utangaç davrandığı anlaşılabilir, partnerler birbirini tanıdıkça bu kişi hiç de mesafeli gelmemeye başlayabilir.

Bu tür durumlarda, her ne kadar sevgi nesnesi seçimimizi eski bir ilişkimiz dikte etse de, biz daha bu nesneye dair yanlış fikirlerimizin (veya gerçek olmasını arzu ettiğimiz, yansıttığımız fikirlerin) farkına varamadan aşk bizi ele geçirir, mevcut kişinin geçmişteki modele uyumsuzluğuna rağmen aşk varlığını sürdürebilir. Eski ilişkilerimizde aşkımıza karşılık vermeyen insanlara takılıp kalma eğilimi göstermiş olabiliriz ama mevcut durumda içine düştüğümüz yanılgı belki de hiç beklemediğimiz anda aşkımızın karşılık bulmasına neden olacaktır.

Anlattığı her aşk hikâyesi diğerlerinden bir hayli farklı olan nice yazar veya ozan vardır. Bir nesneyle ıstırap ve acı anlamına gelen aşk, bambaşka bir psikolojik yapıya sahip yeni bir nesnede apayrı bir şeye dönüşebilir. Elden kaçırılan, başka kimseye benzemeyen, kişinin terk ettiği veya geri kazanmaya çabalamadığı için pişmanlık duyduğu o kadın veya erkeklere dair sıkça duyduğumuz hayıflanmalar da buradan doğar. "Elden kaçan" kişi, aslında tam da kaçtığı için "o" özel kişidir ama bu da bir yana çoğumuz "hayatımızın aşkı"nın veya gerçek aşkımızın tek bir kişi olduğunu düşünür ve o kişiyle birlikteyken ilişkimizi yürütememiş olmaktan sonsuz pişmanlık duyarız. Buradan, *objet a*'yı partnerlerimizde diğer insanlarda olduğu kadar rahatça göremediğimiz veya tespit edemediğimiz çıkarımında bulunabiliriz; bunu apaçık görebildiğimiz bir partnerdeyse artık iş işten geçmiştir!

Görücü usulü evliliklerin yaygın olduğu dönemde, potansiyel sevgi nesnesinin karakteri ve cazibesi genellikle tesadüfiydi; sosyoekonomik statü çoğu zaman eş seçiminde iyi karakter, güzellik, mizaç, cazibe ve mizah duygusu gibi ölçütlerin önüne geçiyordu. Şimdi bile (görücü usulü evliliklerin nadiren gerçekleştiği ülkelerde) karşılaşmalarımızda belli bir tesadüfilik var; sıklıkla insanlarla aynı anda aynı otobüse bindiğimiz,

aynı okula gittiğimiz, aynı işyerinde çalıştığımız için tanışıyoruz. Partnerlerimizle tanışmanın alınyazımız olduğuna inanıp bunu kadere bağlamayı sevsek de, "alakasız bir adam" veya "kadının biri" tabirlerinin son dönemde bu kadar yerleşmesi belki de ilişkilerimizin gerçekten "kaderimiz" olduğuna inanmadığımızın göstergesidir.

Aşk ve Psikanaliz

3. Bölüm'de Lacan'ın (1975, s. 16) analizanın aşk hayatındaki ne tür değişimleri analize borçlu olduğuna ilişkin sözlerini alıntılamıştım:

> Aktarım aşka dayanır. Aşkın analizde aldığı yeni biçim aşkı altüst eder. [Aktarım aşkı, aşkın alışılmış biçimlerinden] daha az yanıltıcı değildir, ancak diğer biçimlerinden farklı olarak karşılık verme ihtimali olan bir partnerle birlikte ortaya çıkar. Bu bana iyi talih meselesini hatırlatıyor [yani doğru insanla karşılaşmak gibi inanılmaz bir talihe sahip olmak], ancak şu durumda [iyi] talih benden kaynaklanmakta ve ben bunu sürdürmeliyim.

Analist bir süreliğine, "doğru insan" görevi görmelidir ki analizan önceki partnerlerinde yaptıklarını tekrar edip durmayı bırakabilsin. Aktarım aşkı bu tekrarı kırmaya yarar ve yeni bir şeyi mümkün kılar.

XVI. Seminer'de Lacan (2006b, s. 204) "Psikanalizle karısına iyi davranmayı öğrenen olmuş mudur?" diye sorar. Tabii doğrudan analistin yönlendirmesiyle değil ama her halükârda öğrenmiştir, der Lacan. Oysa "analizin sonuna gelindiğinde daha önce adamın karısına doğru şekilde tutunmasını [*tenir*] engelleyen [yani ona bir kadının hak ettiği şekilde davranmamasına ve kadının da bundan dolayı sitem etmesine neden

olan] yollar artık açılmıştır, diye düşünmek istiyor insan."[6] Başka bir deyişle, analist açıkça yönlendirmede bulunmadan da engel ve bariyerler ortadan kalkmıştır.

Bu kitapta aşk üzerine yürüttüğüm tartışmayı sonlandırırken ki bu aslında tamamlanmış olmaktan ziyade devam eden bir tartışma, klinisyenlerin kendilerini aşk doktoru sanıp analizanın aşk hayatındaki sorunları, verdikleri öneriler, yaptıkları yönlendirmelerle *doğrudan* çözmeyi birincil meseleleri haline getirdiklerinde yoldan çıktıklarını, kendi görevlerinin her koşulda bilinçdışının izini sürmek ve onun parmağında oyuncak olmak olduğunu unuttuklarını belirtmek istiyorum (Lacan, 1973-4). Kendi Aşk Kanalı'na (1970'lerde Niagara Şelalesi'nde kötü nam salmış zehirli atık alanı) gömülmüş kişilere sunmayı umabileceğimiz yegâne şey tekrarın sona ermesi, öncekinden farklı bir aşk ve *jouissance* bulma *potansiyeli*dir.

6. *Traiter* (davranmak) belki burada "baş etmek" olarak da yorumlanabilir. *Tenir* burda "tutmak", "tutunmak", "elde tutmak", "sürdürmek" veya "idare etmek" manasındadır.

KAYNAKÇA

Achard, M. (1962), *L'amour ne paie pas*, Paris: La Table Ronde.

Allouch, J. (2009), *L'amour Lacan*, Paris: EPEL.

Aquinas (1952), The Summa Theologica *of Saint Thomas Aquinas*. Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica.

Aragona, T. d' (1997), *Dialogue on the infinity of love* (çev. R. Russell ve B. Merry), Chicago, IL, Londra: University of Chicago Press. (Eserin aslı 1547'de basılmıştır.)

Aristotle (1952), Complete works, *Great Books of the Western World* (der. R. M. Hutchins ve M. J. Adler; çev. W. D. Ross) Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica with University of Chicago Press.

Augustine (1961), *The confessions of Saint Augustine*, New York: Collier. [Türkçesi: İtiraflar, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınevi,2010]

Austen, J. (1970), *Sense and sensibility*, Londra: Oxford University Press. [Türkçesi: *Kül ve Ateş*, çev. Nihal Yeğinobalı, İmge Kitabevi, 2008]

Austen, J. (2000), *Pride and prejudice*, New York: Modern Library. [Türkçesi: *Aşk ve Gurur*, çev. Hamdi Koç, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2006]

Austen, J. (2003), *Persuasion*, New York: Barnes & Noble Classics. [Türkçesi: *İkna*, çev. Serim As Özdemir, İstanbul, Kırmızı Kedi, 2013]

Austen, J. (2004), *Emma*, New York: Barnes & Noble Classics. [Türkçesi: *Emma*, çev. Nihal Yeğinobalı, İstanbul, Can Yayınları, 2007]

Badiou, A. (1999), *Manifesto for philosophy* (çev. N. Madaraz), Albany,

NY: SUNY Press. [Türkçesi: *Felsefe için Manifesto*, çev. Murat Erşen, İstanbul, Monokl,2015]

Badiou, A. (2006), *Being and event* (çev. O. Feltham) ,New York: Continuum.

Baker, R. R, M. A. Bellis (1995), *Human sperm competition: Copulation, masturbation and infidelity*, Londra: Chapman & Hall.

Balmary, M. (2005), *Le Moine et la psychanalyste*, Paris: Albin Michel.

Bataille, G. (1957), *L'Érotisme*, Paris: Editions de Minuit. [Türkçesi: *Erotizm*, çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, İstanbul, Onur Yayınları,1993]

Bédier, J. (1960), *The romance ofTristan and Iseult*, New York: Heritage Press.

Bettelheim, B. (1950), *Love is not enough: The treatment of emotionally disturbed children*, Glencoe, IL: The Free Press.

Bettelheim, B. (1961), *Paul and Mary*, New York: Doubleday.

Bettelheim, B. (1967), *The empty fortress*, New York: The Free Press.

Borch-Jacobsen, M. (1996), *Remembering Anna* O, New York: Routledge.

Bowlby, J. (1982), *Attachment and loss*, Vol. 1, New York: Basic. [Türkçesi: *Bağlanma ve Kaybetme 1: Bağlanma*, çev. Tuğrul Veli Soylu, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2013]

Brown, N. O. (1959), *Life against death*, Middletown, CT: Wesleyan University Press.[Türkçesi: Ölüme Karşı Hayat, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları,1996]

Bulfinch, T. (1979), *Myths of Greece and Rome*, New York: Penguin. [Türkçesi: *Klasik Yunan ve Roma Mitolojisi*, çev. Özgür Hoşafçı, İstanbul, İnkilap Kitabevi, 2012]

Cervantes (1995), *Don Quijote* (çev. B. Raffel), New York: Norton. [Türkçesi: *Don Quijote*, çev. Roza Hakmen, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008]

Chapelain, André le [namı diğer Andreas Capellanus ve Andrew the Chaplain] (2004), Comment maintenir l'amour (çev. F. Lemonde), Paris: Payot & Rivages. (Eserin aslı 1185 civarında basılmıştır.) [İngilizcesi: Capellanus (1990), *The art of courtly love* (çev. J. J. Parry), New York: Columbia University Press.]

Chauvin, R. (1941), Contribution à l'étude physiologique du Criquet pélerin et du déterminisme des phénomènes grégaires, *Annales de la Société Entomologique de France*, 1, 1-137; 3, 133-272.

Cicero (1971), *On old age and on friendship*, Ann Arbor, MI: University of

Michigan Press. [Dostluk ve Yaşlılık, çev. Hacı Berat, İstanbul, Arya Yayıncılık, 2011]

Clairvaux, Bernard of (1995), *On loving God: An analytical commentary by Emero Stiegman*, Kalamazoo: Cistercian Publications.

Corday, R. (1993), *Losing the thread* (video kasedi), Insight Media.

Crenne, H. de (1996), *Torments of love* (çev. L. Neal ve S. Rendall), Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. (Eserin aslı 1538'de basılmıştır.)

Darwin, C. (1899), *The expression of the emotions in man and animals*, Londra.

Decaux, A. (1998), *Histoire des françaises*, Paris: Perrin. (Eserin aslı 1972'de basılmıştır.)

DeJean, J. (1991), *Tender geographies: Women and the origins of the novel in France*, New York: Columbia University Press.

Duby, G. (1992), The Courtly Model, *A history of women in the West*, Vol. 2: *Silences of the Middle* Ages (s. 250-66), der. G. Duby, M. Perrot, C. Klapisch- Zuber, Cambridge, MA.: Belknap Press, 1992. [Türkçesi: *Kadınların Tarihi*, Cilt 2, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2005]

Erikson, E. (1963), *Childhood and society*, New York: Norton. (Eserin aslı 1950'de basılmıştır.)

Faraone, C. A. (1999), *Ancient Greek love magic*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Favier, M. (1967), *Christine de Pisan, Muse des cours souveraines*, Lausanne: Editions Rencontre Lausanne.

Fein, E. ve Schneider, S. (1995). *The rules: Time- tested secrets for capturing the heart of Mr. Right*, New York: Grand Central Publishing. [Türkçesi: *Kurallar 'Doğru Erkeği Elde Etmenin Sırları'*, çev. Seda Onbulak, İstanbul, Altın Kitaplar, 1997]

Fielding, H. (1979), *The history of Tom Jones, A foundling, Norwalk*, CT: The Easton Press. (Eserin aslı 1749'da basılmıştır.) [Türkçesi: *Tom Jones* 1-2, çev. Mina Urgan, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990]

Fink, B. (1995a), *The Lacanian subject: Between language and jouissance*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fink, B. (1995b), Logical time and the precipitation of subjectivity, der. B.

Fink, R. Feldstein, ve M. Jaanus, *Reading Seminars I & II: Lacan's return to Freud* (s. 356–86). Albany, NY: SUNY Press.

Fink, B. (1995c). The nature of unconscious thought or why no one ever reads Lacan's Postface to the "Seminar on 'the purloined letter.'" Der. B. Fink, R. Feldstein, ve M. Jaanus, *Reading Seminars I & II: Lacan's return to Freud* (s. 173–91). Albany, NY: SUNY Press.

Fink, B. (1997), *A clinical introduction to Lacanian psychoanalysis: Theory and technique*, Cambridge, MA: Harvard University Press. [Türkçesi: *Lacancı Psikanalize Bir Giriş*, çev. Özgür Öğütcen, İstanbul, Encore Yayınları, 2017]

Fink, B. (2004), *Lacan to the letter: Reading Écrits closely*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Fink, B. (2007), *Fundamentals of psychoanalytic technique: A Lacanian approach for practitioners*, New York: Norton.

Fink, B. (2014a), *Against understanding. Vol. 1: Commentary and critique in a Lacanian key*, Londra: Routledge.

Fink, B. (2014b), *Against understanding. Vol. 2: Cases and commentary in a Lacanian key*, Londra: Routledge.

Fink, B. (2014c), *The purloined love: An Inspector Canal mystery*, Londra: Karnac.

Firestone, S. (1970), *The dialectic of sex*, New York: Farrar, Straus and Giroux. [Türkçesi: *Cinselliğin Diyalektiği*, çev. Yurdanur Salman, İstanbul, Payel Yayınları, 1993]

Freud, E. L. (der.). (1960), *Letters of Sigmund Freud*, New York: McGraw-Hill.

Freud, S. (1953a), Fragment of an analysis of a case of hysteria (Dora), J. Strachey (der. ve çev.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 7, s. 7-122). Londra: Hogarth Press. (Eserin aslı 1905'te basılmıştır.)

Freud, S. (1953b), Three essays on the theory of sexuality, J. Strachey (der. ve çev.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 7, s. 130–243). Londra: Hogarth Press, 1953. (Eserin aslı 1905'te basılmıştır.)

Freud, S. (1953c), The interpretation of dreams, J. Strachey (der. ve çev.), *The*

standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Cilt. 4 ve 5). Londra: Hogarth Press, 1953. (Eserin aslı 1900'de basılmıştır.)

Freud, S. (1954), *The origins of psychoanalysis: Letters to Wilhelm Fliess, drafts and notes, 1887–1902*, New York: Basic.

Freud, S. (1955a), Notes upon a case of obsessional neurosis, J. Strachey (der. ve çev.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 10, s. 155-318). Londra: Hogarth. (Eserin aslı 1909'da basılmıştır.)

Freud, S. (1955b), Some neurotic mechanisms in jealousy, paranoia and homosexuality, J. Strachey (der. ve çev.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 18, s. 223-32). Londra: Hogarth. (Eserin aslı 1922 'de basılmıştır). [Sur quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité (çev. J. Lacan, trans.). Revue Française de Psychanalyse, 3 (1932).]

Freud, S. (1955c), A child is being beaten: A contribution to the study of the origin of sexual perversions, J. Strachey (der.ve çev.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 17, s. 179–204). Londra: Hogarth. (Eserin aslı 1919'da basılmıştır.)

Freud, S. (1955d), Group psychology and the analysis of the ego, J. Strachey (der.ve çev.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 18, s. 69-143). Londra: Hogarth. (Eserin aslı 1921'de basılmıştır.)

Freud, S. (1955e), The psychogenesis of a case of homosexuality in a woman, J. Strachey (der. ve çev.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 18, s. 147- 72). Londra: Hogarth. (Eserin aslı 1920'de basılmıştır.)

Freud, S. (1955f), Analysis of a phobia in a five- year- old boy (Little Hans), J. Strachey (der. ve çev.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 10, s. 5–149). Londra: Hogarth. (Eserin aslı 1909'da basılmıştır.)

Freud, S. (1957a), A special type of choice of object made by men, J. Strachey (der. ve çev.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 11, s. 165-75). Londra: Hogarth. (Eserin aslı 1910'da basılmıştır.)

Freud, S. (1957b), On the universal tendency to debasement in the sphere of love, J. Strachey (der. ve çev.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 11, s. 179-90). Londra: Hogarth. (Eserin aslı 1912'de basılmıştır.)

Freud, S. (1957), On narcissism, J. Strachey (der. ve çev.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 14, s. 73-102). Londra: Hogarth. (Eserin aslı 1914'te basılmıştır.)

Freud, S. (1958), Recommendations to physicians practising psycho- analysis, J. Strachey (der. ve çev.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 12, s. 111-20). Londra: Hogarth Press. (Eserin aslı 1912'de basılmıştır.)

Freud, S. (1959a), On the sexual theories of children, J. Strachey (der. ve çev.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 9, s. 209–26). Londra: Hogarth Press. (Eserin aslı 1908'de basılmıştır.)

Freud, S. (1959b), An autobiographical study, J. Strachey (der. ve çev.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 20, s. 7-74). Londra: Hogarth Press. (Eserin aslı 1925'te basılmıştır.)

Freud, S. (1961a), Civilization and its discontents, J. Strachey (der. ve çev.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 21, s. 64–145). Londra: Hogarth Press. (Eserin aslı 1930'da basılmıştır.) [Türkçesi: *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışçan, İstanbul, Metis Yayınları, 1999]

Freud, S. (1961b), The ego and the id, J. Strachey (der. ve çev.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 19, s. 12-66). Londra: Hogarth Press. (Eserin aslı 1923'te basılmıştır.)

Freud, S. (1961c), Female sexuality, J. Strachey (der. ve çev.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 21, s. 225-43). Londra: Hogarth Press. (Eserin aslı 1931'de basılmıştır.)

Freud, S. (1961d), Fetishism, J. Strachey (der. ve çev.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 21, s. 152-7). Londra: Hogarth Press. (Eserin aslı 1927'de basılmıştır.)

Freud, S. (1963), Introductory lectures on psycho- analysis, J. Strachey (der. ve çev.), *The standard edition of the complete psychological works of*

Sigmund Freud (Vols. 15-16). Londra: Hogarth Press. (Eserin aslı 1916-17'de basılmıştır.)

Freud, S. (1964), New introductory lectures on psycho- analysis, J. Strachey (der. ve çev.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 22, s. 5–182). Londra: Hogarth Press. (Eserin aslı 1933'te basılmıştır.)

Hartmann, H., Kris, E., ve Loewenstein, R. (1946), Comments on the formation of psychic structure, *The Psychoanalytic Study of the Child*, Vol. 2 (s. 11-38). New York: International Universities Press.

Hesiod (1973). *Hesiod and Theognis* (çev. D. Wender). Middlesex: Penguin.

Hirschmüller, A. (1989), *The life and work of Josef Breuer: Physiology and psychoanalysis*, New York: New York University Press, 1989. (Eserin aslı 1978'de basılmıştır; 1989'daysa gözden geçirilmiş/düzeltmiş ikinci baskısı çıkmıştır.)

Huxley, A. (1932), Brave new world, New York: Harper. [Türkçesi: *Cesur Yeni Dünya*, çev. Ümit Tosun, İstanbul, İthaki, 2018]

Jekels, L. ve E. Bergler (1949), Transference and love, *Psychoanalytic Quarterly*, 18: 325–50.

Jones, E. (1953), The life and work of Sigmund Freud, Vol, I. New York: Basic. [Türkçesi: *Freud - Hayatı ve Eserleri*, çev. Dr. Emre Kapkın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2004]

Kierkegaard, S. (1954), *Fear and trembling* ve *The sickness unto death* (çev. W. Lowrie), Princeton, NJ: Princeton University Press. (Eserin aslı 1843'te basılmıştır.) [Türkçesi: *Korku ve Titreme*, çev. Nur Beier, İstanbul, Pinhan Yayıncılık 2015 ve Ölümcül Hastalık Umutsuzluk, çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, 2001]

Kierkegaard, S. (1965), The concept of irony (çev. L. M. Capel), Bloomington, IN: Indiana University Press. (Eserin aslı 1841'de basılmıştır.) [Türkçesi: İroni Kavramı, çev. H. Sıla Okur, İmge Kitabevi, 2009]

Kierkegaard, S. (1988), *Stages on life's way* (der. ve çev. H. V. Hong ve E. H. Hong). Princeton, NJ: Princeton University Press. (Eserin aslı 1845'te basılmıştır.)

Kierkegaard, S. (1995), *Works of love* (der. ve çev. H. V. Hong ve E. H. Hong), Princeton, NJ: Princeton University Press. (Eserin aslı 1847'de basılmıştır.)

Kraybill, D. B. (2001), *The riddle of Amish culture* (gözden geçirilmiş baskısı), Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Lacan, J. (1933-4). Le problème du style et la conception psychiatrique des formes paranoïaques de l'expérience and Motifs du crime paranoïaque: le crime des soeurs Papin. Le Minotaure, 3-4. [İngilizcesi için bkz. Lacan, J. (1988). The Problem of Style and the Psychiatric Conception of Paranoiac Forms of Experience and Motives of Paranoiac Crime: The Crime of the Papin Sisters (çev. J. Anderson). Critical Texts, 5(3): 4-11.]

Lacan, J. (1953), Some reflections on the ego, *International Journal of Psycho- Analysis* 34(1): 11–17.

Lacan, J. (1965–6), *Le séminaire de Jacques Lacan, Livre XIII: L'objet de la psychoanalyse* (basılmamıştır).

Lacan, J. (1973a), *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)*, (der. J.- A. Miller), Paris: Seuil. [İngilizcesi için bkz. Lacan, J. (1978). The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (1964). (der. J.- A. Miller & çev. A. Sheridan). New York: Norton.] [Türkçesi: *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, çev. Nilüfer Güngörmüş Erdem, İstanbul, Metis Yayınları, 2013]

Lacan, J. (1973b), L'Étourdit, *Scilicet*, 4: 5–52.

Lacan, J. (1973–4), *Le séminaire de Jacques Lacan, Livre XXI: Les non- dupes errant* (basılmamıştır).

Lacan, J. (1974), *Télévision*, Paris: Seuil. [Türkçesi: *Televizyon*, çev. Ahmet Soysal, İstanbul, Monokl, 2013]

Lacan, J. (1974–5). Le séminaire de Jacques Lacan, Livre XXI: R.S.I. (unpublished).

Lacan, J. (1975), Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des, *Scilicet*, 5: 11-17.

Lacan, J. (1976), Conférences et entretiens dans des universités nord- américaines, *Scilicet*, 6-7: 5-63.

Lacan, J. (1980), *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris: Seuil. (Eserin aslı 1932'de basılmıştır.)

Lacan, J. (1984), *Les complexes familiaux*, Paris: Navarin. (Eserin aslı 1938'de basılmıştır)

Lacan, J. (1988), *The seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's papers on*

technique (1953-1954) (der. J.- A. Miller, ve çev.J. Forrester), New York: Norton. (Eserin aslı 1978'de basılmıştır.)

Lacan, J. (1992). *The seminar of Jacques Lacan, Book VII: The ethics of psychoanalysis (1959-1960)* (der. J.- A. Miller, ve çev. D. Porter), New York: Norton. (Eserin aslı 1986'da basılmıştır.)

Lacan, J. (1993), *The seminar of Jacques Lacan, Book III: The psychoses (1955-1956)* (der. J.- A. Miller,ve çev. R. Grigg), New York: Norton. (Eserin aslı 1981'de basılmıştır.)

Lacan, J. (1998a), *The seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore: On feminine sexuality, the limits of love and knowledge (1972-1973)* (der. J.- A. Miller ve çev. B. Fink), New York: Norton. (Eserin aslı 1975'te basılmıştır.)

Lacan, J. (1998b), *Le séminaire de Jacques Lacan, Livre V: Les formations de l'inconscient (1957-1958)* (der. J.- A. Miller), Paris: Seuil.

Lacan, J. (2004), *Le séminaire de Jacques Lacan, Livre X: L'angoisse (1962-1963)* (der. J.- A. Miller), Paris: Seuil.

Lacan, J. (2006a), Écrits: The first complete edition in English (çev. B. Fink). New York: Norton. (Eserin aslı 1966'da basılmıştır; buradaki sayfa numaraları, özgün Fransızca baskıdaki sayfalandırma referans alınarak verilmiştir.

Lacan, J. (2006b), *Le séminaire de Jacques Lacan, Livre XVI, D'un Autre à l'autre (1968-1969)* (der. J.- A. Miller), Paris: Seuil.

Lacan, J. (2013), *On the names- of- the- father* (çev. B. Fink). Cambridge, UK: Polity. (Eserin aslı 2005'te basılmıştır.) [Türkçesi: *Baba-nın- Adları*, çev. Murat Erşen, İstanbul, Monokl, 2014)

Lacan, J. (2015), *The seminar of Jacques Lacan, Book VIII: Transference (1960–1961)* (der. J.-A. Miller, çev. B. Fink). Cambridge, UK: Polity. (Eserin aslı 1991'de basılmıştır ve gözden geçirilmiş ikinci baskısı da 2001 yılında çıkmıştır.)

Leader, D. (2011), *What is madness?*, Londra: Penguin. [Türkçesi: *Delilik Nedir?*, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul, Encore Yayınları, 2016)

Lévi- Strauss, C. (1969), *Elementary structures of kinship* (çev. J. H. Bell ve J. R. von Sturmer), Boston, MA: Beacon. (Eserin aslı 1949'da basılmıştır.)

Longus (1973), *Daphnis et Chloé* (çev. P. Grimal), Paris: Gallimard.

Lorenz, K. (1966), *On aggression*, New York: Viking. (Eserin aslı 1963'te

basılmıştır.) [Türkçesi: İşte İnsan: Saldırganlığın Doğası Üzerine, İstanbul, Cumhuriyet Kitapları]

Lowrie, W. (1970). *Kierkegaard*, Vol. 1. Gloucester, MA: Peter Smith.

Lucretius (1990), *The way things are* [ya da daha çok bilinen adıyla *On the nature of things*], Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica. [Türkçesi: *Evrenin Yapısı*, çev. Turgut Uyar ve Tomris Uyar, İstanbul, Norgunk Yayıncılık, 2018]

Mallarmé, S. (1994), *Collected poems: A bilingual edition* (çev. H. M. Weinfield), Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Marcuse, H. (1955), *Eros and civilization: A philosophical inquiry into Freud*, Boston, MA: Beacon. [Türkçesi: *Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi,1998)

Matthews, C. (2004), Love at first sight: The velocity of Victorian heterosexuality, *Victorian Studies,* 46(3): 425–54.

Matthews, L. H. (1939), Visual stimulation and ovulation in pigeons, *Proceedings of the Royal Society*, B Serisi, 126: 557-60.

Mews, C. (2001), *The lost love letters of Heloise and Abelard: Perceptions of dialogue in twelfth- century France*, New York: Palgrave Macmillan.

Ovid (1979), *The art of love and other poems*, Cambridge, MA: Harvard University Press. [Türkçesi: *Aşk Sanatı,* çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları]

Ovid (1994), *The Metamorphoses of Ovid* (çev. D. R. Slavitt), Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press. [Türkçesi: *Dönüşümler*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, Payel Yayınları, 2017]

Paris, G. (1883), L'Amour courtois [Courtly love], *Romania*, 12.

Plato (ve Aeschines) (2003). *Socrates and Alcibiades: Four texts* (çev. D. M. Johnson), Newburyport, MA: Focus Publishing / R. Pullins.

Pockell, L. (2003), *The 100 best love poems of all time*, New York: Warner.

Reeve, C. D. C. (2006), *Plato on love*, Indianapolis, IN, & Cambridge, MA: Hackett.

Regnault, F. (1985), *Dieu est inconscient*, Paris: Navarin.

Reich, W. (1972), *Character analysis* (çev. V. R. Carfagno), New York: Simon & Schuster. (Eserin aslı 1933'te basılmıştır.) [Türkçesi: *Karakter Analizi*, çev. Leyla Uslu, İstanbul, Cem Yayınevi, 2014]

Rochefoucauld, F. duc de La (1967), *Maximes*, Paris: Garnier Frères. [Türkçesi: Özdeyişler, çev. Yaşar Nabi Nayır, İstanbul, Varlık Yayınları, 2004]

Rougemont, D. (1983), *Love in the western world*, Princeton, NJ: Princeton University Press (gözden geçirilmiş baskı; eserin aslı 1940'ta Fransızca basılmıştır)

Rousselot, P. (1907), *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Münster: Aschendorffsche Buchhandlung.

Sachs, J. S. (2005, Ekim/Kasım), Why do animals do that?, *National Wildlife*, Reston, VA.

Saussure, F. de (1959), Course in general linguistics (çev. W. Baskin), New York: McGraw- Hill. [Türkçesi: *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, İstanbul, Multilingual,1998)

Sautoy, M. du (2008), *Symmetry: A journey into the patterns of nature*, New York: HarperCollins.

Scudéry, M. (2001), *Clélie: Histoire romaine*, Vol. 1, Paris: Honoré Champion.

Scudéry, M. de (2003), *The story of Sapho*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Slater, P. (1970), *The pursuit of loneliness*, Boston, MA: Beacon.

Soler, C. (2003), *Ce que Lacan disait des femmes*, Paris: Editions du Champ lacanien.

Soler, C. (2009), *Lacan, L'inconscient réinventé*, Paris: Presses Universitaires de France.

Soler, C. (2011), *Les affects lacaniens*, Paris: Presses Universitaires de France.

Solomon, R. C., ve Higgins, K. (der.) (1991), *The philosophy of (erotic) love*, Lawrence, KS: University Press of Kansas.

Spinoza, Benedict de (1994), *A Spinoza reader* (der. ve çev. E. Curley), Princeton, NJ: Princeton University Press.

Stendhal (2004), Love, Londra: Penguin. (Eserin aslı 1822'de basılmıştır.) [Burada kullanılan Fransızca edisyonu: Stendhal (1980). De l'amour. Paris: Gallimard.] [Türkçesi: *Aşk*, çev. Elif Yıldırım, İstanbul, Oda Yayınları,2009]

Sulloway, F. J. (1996), *Born to rebel: Birth order, family dynamics, and creative lives*, New York: Pantheon Books.

Tierney, J. (21 Şubat 2011), The threatening scent of fertile women, *The New York Times*.

Urfé, H. d' (1935), *L'Astrée*, Paris: Larousse. (Eserin aslı 1607- 1633'te basılmıştır.)

Waal, F. B. M. de, ve Tyack, P. L. (der.). (2003), *Animal social complexity: Intelligence, culture, and individualized societies*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Webster's third new international dictionary (kısaltılmamış) (1986). Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica.

Winnicott, D. W. (1949), Hate in the counter- transference, *International Journal of Psycho- Analysis*, 30(2): 69–74.

Winnicott, D. W. (1965), The theory of the parent-infant relationship, *The maturational processes and the facilitating environment* (s. 37–55). Londra: Hogarth Press. (Eserin aslı 1960'ta basılmıştır.)

Winnicott, D. W. (1978), *The Piggle: An account of the psychoanalytic treatment of a little girl*, Londra: Hogarth Press.

Woodley, S. (Şubat 2009), *Duquesne University Times*.

Xenophon (1961), *Banquet. Apologie de Socrates*, Paris: Belles Lettres. [Türkçesi: *Şölen ve Sokrates'in Savunması*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1962]

Xenophon (1996), *The shorter Socratic writings* (R. C. Bartlett, der.), Ithaca, NY: Cornell University Press.

DİZİN

A

H

İ

J

K

Lacan'da aşk

BRUCE FINK

Lacancı psikanalist Bruce Fink bu kitabında Lacan'ın aşkı ayrıntılı bir biçimde ele aldığı VIII. Seminer *Aktarım* merkezinde, aşk hakkında kapsamlı bir psikanalitik çözümlemeye girişiyor. Aşkın çetrefilli manevralarını simgesel, imgesel, gerçek düzlemlerinde ele alırken, açmazları ve paradokslarını eleştirel bir Lacan yorumunda birleştiriyor.

Fink aşkın farklı tarihsel dönemlerde, farklı kültürlerde taşıdığı anlamları edebiyattan, felsefeden, mitlerden, tragedyalardan örneklerle gösterirken, aslında aşk derken ne anlatmak istediğimize, aşk kelimesinin anlamına dair ortak olanı bulmaya odaklanıyor. Aşk üstüne psikanalitik bir kazı çalışması olan bu kitap okuru kendi aşk patikasını keşfetmeye davet ediyor.

"Aşkımızı ilan ederek, yani sevdiğimize yüksek sesle dile getirerek, eksiğimizi veririz. Kendimizde bir şeyin kayıp olduğunu, eksik bir varlık olduğumuzu, tüm varlığımızla bir şeyi istediğimizi beyan ederiz. Böyle olduğu halde partnerimize varlık ve tamlık hissi vermeyi başarırız. Aslında (partnerimize) *sahip olmadığımız şeyi hediye ederiz.* Daha doğrusu, bizde eksik olan şeyi bir başka şeye çevirir, o kişinin buna iyi bakmasını isteriz. Bu ötekinin bizim eksiğimize burun kıvırmayacağını ya da onu ayakları altına almayacağını umarız. Açıkçası bazı insanlar diğer insanların onların varlıktaki-eksiklerini ya da eksik varlığını reddedeceğinden o kadar korkarlar ki onu açığa çıkarmaya, göstermeye, vermeye çekinirler. Bu durum, sevgisini ilan ederken duyulan bütün endişelerle yakından ilgilidir: '*Seni seviyorum*' deme[illegible]ğim ve sen benim eksiğime sesleniyorsun' demektir."





www.kolektifkitap.com

